
TRANSFERRED
LIBRARY


LIBRARY

N° 7. 10 AVRIL 1920.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

La mystique
et la doctrine de S. Thomas
sur l'efficacité de la grâce

Plusieurs esprits, disions-nous dans un précédent article, s'étonnent qu'on cherche les principes de la théologie mystique dans la doctrine de saint Thomas, comme si l'élévation suffisante lui manquait. Nous avons vu, au contraire, que l'enseignement du saint Docteur sur la surnaturalité essentielle de la grâce sanctifiante et des vertus théologales nous oriente vers la mystique orthodoxe la plus élevée ; il en est de même de sa doctrine sur l'efficacité de la grâce qui nous fait vouloir le bien salutaire.

Cette doctrine, précisément parce qu'elle est très haute, n'est généralement bien comprise que par des théologiens spéculatifs, habitués à considérer toutes choses relativement à Dieu, cause première universelle et auteur du salut, ou par des âmes entrées déjà dans les voies passives et qui connaissent pour ainsi dire par expérience que dans l'œuvre du salut *tout est de Dieu* jusqu'à notre coopération, en ce sens qu'on ne peut y distinguer *une part* qui serait *exclusivement nôtre* et ne viendrait pas de l'Auteur de tout bien.

Cette dernière formule, que nous venons de souligner, est fréquente chez les Pères et chez saint Thomas ; elle exprime bien, nous allons le voir, sa pensée. Mais, pour en saisir toute l'élévation et toute la profondeur, rappelons d'abord les conceptions moins hautes proposées par certains théologiens. Il n'est pas inutile de connaître quelle est l'efficacité de la grâce actuelle dont nous avons besoin pour nous convertir, ensuite pour résister à la tentation parfois violente, pour mériter, grandir dans l'amour de Dieu, passer par le creuset des purifications et persévérer dans le bien jusqu'à la mort.

*
* *

Quelques-uns (1) ont pensé que la grâce, qui nous incline à vouloir le bien salutaire, est dite *efficace*, non point parce qu'elle nous porte sûrement par elle-même d'une façon très douce et très forte au bon consentement, mais parce qu'elle nous est donnée à l'instant où Dieu a prévu que, par nous seuls, nous choisirions d'y consentir plutôt que d'y résister. La prévision divine de la réponse de l'homme est ce qui distingue la grâce efficace de celle qui ne l'est pas. En d'autres termes, cette efficacité ne vient pas de la volonté divine mais de la volonté humaine ; la grâce est efficace, non point parce que Dieu le veut, mais

(1) D'habitude saint Thomas ne désignait pas autrement les théologiens dont il ne partageait pas l'opinion ; mais il exposait très exactement leur pensée d'après leurs propes paroles. La charité y gagnait, la discussion restait aussi plus sereine. Nous suivrons son exemple, dans cette Revue surtout où toute polémique ou controverse serait déplacée. Il suffit de rapporter ici les assertions principales des théologiens dont nous parlons : « Auxilium sufficiens esse *efficax* aut *inefficax*, ab arbitrio ejus cui præstatur, pendet. — Auxilio *aequali* fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non. — Auxilio gratiæ *minori* potest quis adjutus resurgere, quando alius *majori* non resurgit, durusque perseverat. Non quod is qui acceptat, sola libertate sua acceptet ; sed quia *ex sola libertate illud discrimen oriatur*, ita ut non ex diversitate auxilii praevenientis. »

parce que l'homme y consent. Selon cette manière de voir, il peut arriver que deux pécheurs, recevant dans les mêmes circonstances des grâces actuelles rigoureusement égales, l'un se convertisse et l'autre reste dans son péché. *Cette différence de détermination* entre ces deux hommes provient donc uniquement de *la seule volonté humaine* et non point de la différence des secours divins qu'ils ont reçus. La même grâce, qui a été seulement suffisante et qui est restée stérile chez l'un, a été efficace chez l'autre, parce que lui-même l'a rendue efficace. S'il en est ainsi, l'acte salutaire est sans doute provoqué par l'attrait divin, mais la *distinction initiale* qui sépare le juste du pécheur *ne vient pas de Dieu*, elle est exclusivement nôtre. Et cette conception de l'efficacité de la grâce ne s'applique pas seulement aux actes salutaires qui précèdent la justification, mais encore à tous les actes méritoires, jusqu'au dernier qui couronne l'œuvre du salut (1).

Cette explication très humaine de ce mystère divin lui conserve-t-elle sa grandeur ? L'École de saint Thomas ne l'a jamais pensé (2). La détermination libre n'est-elle pas la meilleure part de l'œuvre salutaire ? C'est elle qui *distingue* le juste du pécheur, à la production de chaque acte salutaire, chaque fois au cours de sa vie qu'il évite le péché, qu'il triomphe de la tentation, qu'il mérite et persévère dans le bien. On ne saurait admettre, selon saint

(1) Ce qui, dans cette conception, dépend du bon plaisir divin, c'est que Pierre soit placé dans des circonstances où, selon la prévision de Dieu, infailliblement il se sauvera, et Judas dans un autre ordre de circonstances où infailliblement il se perdra. Le bon plaisir divin aurait pu faire le choix inverse. Ce choix des circonstances mis à part, il n'en reste pas moins, dans cette théorie, que tel est sauvé sans avoir été *plus aidé* par la grâce que tel autre qui se perd ; bien plus, certains élus ont été *moins aidés* par la grâce que certains réprouvés, non seulement au cours de leur vie, mais aussi à l'instant suprême.

(2) Cf. Salmanticenses, *De Gratia,* tr. XIV, disp. vii, de gratia efficaci : comparaison de la doctrine susdite avec celle de saint Thomas. Cette dernière y est exposée d'après les textes mêmes, d'une façon beaucoup plus juste que dans l'article *Grâce* du *Dict. de Théol. cath.*

Thomas, que cette distinction capitale vienne exclusivement de nous et nullement de Dieu, auteur du salut. Saint Paul dit, en effet : *Qui est-ce qui te distingue ? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifies-tu, comme si tu ne l'avais pas reçu ?* (1) *Sans Moi*, dit Notre-Seigneur, *vous ne pouvez rien faire* (2). Dans ces paroles, les Pères, notamment saint Augustin et après lui saint Thomas, ont vu cette affirmation que dans l'œuvre de notre salut tout est de Dieu, jusqu'à notre coopération, jusqu'à la distinction du juste et du pécheur, de telle sorte qu'on ne peut y trouver *une part* qui serait *exclusivement nôtre* (3). De plus, si Dieu n'était nullement cause de notre choix, Il n'aurait pas pu le prévoir infailliblement de toute éternité ; car Lui seul est éternel et nos actes libres ne sont futurs de toute éternité (4) que parce qu'il a décidé de les

(1) I Cor., IV, 7. — (2) Joann., XV, 5. — S. Thomas dit *in Matth.*, XXV, 15 : « Qui plus conatur, plus habet de gratia, sed *quod plus conetur, indiget altiori causa.* » Item in Ep. ad Ephes. IV, 7.

(3) S. Cypr., *Ad Quirin.*, lib. 3, cap. 4, P. L. IV, col. 734 : « In nullo gloriandum, quando nostrum nihil est ». — S. Basile, Hom. 22 *De humilit.* : « Nihil tibi relictum est, ô homo, de quo gloriari possis... omnino enim in gratia et dono Dei vivimus ». — S. Chrysost., *Serm.* 2, in *Ep. ad Colos.*, P. G. LXII, col. 312 : « In negotio salutis totum est donum Dei ». — S. Augustin, *De Prædest. Sanct.*, c. 5. — S. Thomas, Iª, q. 23, a. 5 : « Non est distinctum quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima ». La cause première et la cause seconde ne sont pas, en effet, deux *causes partielles coordonnées* comme deux hommes tirant un navire, mais deux *causes totales subordonnées*, de telle sorte que la première applique ou *meut* la seconde à agir. — Cf. S. Thomas, Iª, q. 105, a. 5 ; — *De Pot.*, q. 3, a. 4 et 7, ad 7, ad 13 ; — *Cont. Gent.*, III, c. 66, c. 149 ; — *De malo*, q. 3, a. 2, ad 4 ; — *Contra errores Græcorum*, c. 23.

(4) Ils ne sont futurs absolument ou futurs sous certaines conditions qu'en vertu d'un décret divin, car par eux-mêmes des futurs libres ne sont *pas déterminés* ; et s'ils l'étaient, ils s'imposeraient à Dieu lui-même comme une fatalité qui Lui serait supérieure. Cf. IIª IIæ, q. 171, a. 3 : « Contingentia futura, quorum veritas *non est determinata*, in seipsis non sunt cognoscibilia ». Cf. aussi Iª, q. 14, a. 5, 8, 13 ; q. 19, a. 8 ; q. 22, a. 4 ; q. 23, a. 4 et 5.

produire en nous et avec nous, ou tout au moins de les permettre s'ils sont mauvais (1).

D'autres théologiens modernes ont cherché à corriger la doctrine que nous examinons en disant : la grâce, suivie du bon consentement, est dite *efficace* parce qu'elle est, mieux que la grâce simplement suffisante, adaptée (*congrua*) au tempérament du sujet qui la reçoit et aux circonstances de lieu et de temps où il se trouve. Elle nous presse ainsi de donner notre consentement, mais la détermination libre de celui-ci reste exclusivement notre œuvre. L'action de Dieu, qui nous sollicite au bien, est analogue à celle d'une mère qui sait, quand elle le veut, trouver les meilleurs moyens pour persuader son enfant et l'amener à se bien conduire.

Malgré cette légère modification, il reste vrai de dire dans cette seconde doctrine comme dans la précédente : l'efficacité de la grâce ne vient pas de la volonté divine, mais de la volonté humaine et aussi de notre tempérament et des circonstances. En d'autres termes, ici encore la grâce sollicite notre bon consentement, mais la détermination de celui-ci est exclusivement nôtre. S'il en était ainsi, la meilleure part de l'œuvre salutaire ne viendrait pas de l'Auteur du salut, elle aurait été seulement prévue par Lui (2).

*
* *

En réalité, selon saint Thomas, l'action de Dieu sur la

(1) Cf. *S. Thomas*, Iª, q. 16, a. 7, ad 3 ; q. 19, a. 4 ; q. 14, a. 8 ; — Iª IIªᵉ, q. 79, a. 1 et 2.

(2) Cf. P. del Prado, O. P., *De Gratia et libero arbitrio*, t. III, p. 364 ss. (Fribourg, Suisse, 1907). Comme le montre d'ailleurs ce savant auteur, on ne conçoit pas que Dieu puisse infailliblement prévoir de toute éternité une détermination qui ne viendrait nullement de Lui. Lui seul est éternel ; et aucun de nos actes n'est de toute éternité futur (absolu ou conditionnel) sans être fondé sur un décret éternel de Dieu, positif ou permissif. C'est ce que saint Thomas établit dans les célèbres articles déjà cités : Iª, q. 14, a. 5, 8, 13 ; q. 19, a. 8 ; q. 23, a. 5, que nous avons expliqués ailleurs : *Dieu, son existence, sa nature*, p. 395-427.

volonté du pécheur qui se convertit est infiniment plus profonde que celle d'une mère sur le cœur de son enfant. Celle-ci pourrait croître toujours sans jamais atteindre celle-là. De Dieu seul il est dit dans la Sainte Ecriture : *C'est lui qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir* (1). Il dit Lui-même par la bouche d'Ezéchiel : *Je vous donnerai un cœur nouveau et je mettrai au dedans de vous un esprit nouveau ; j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai au dedans de vous mon Esprit. Et je ferai que vous observerez mes préceptes et les pratiquerez* (2). *Le cœur du roi est un cours d'eau dans la main du Seigneur, Il l'incline partout où Il veut* (3). — *Qui Lui a donné le premier, pour qu'il ait à recevoir en retour?* (4) demande saint Paul. *Ainsi l'élection ne dépend ni de la volonté ni des efforts, mais de Dieu qui fait miséricorde* (5). *C'est Lui qui opère tout en tous* (6). *C'est en Lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être* (7). *De Lui, par Lui et pour Lui sont toutes choses* (8).

Après avoir cité deux de ces textes scripturaires (9), saint Thomas remarque : « Quelques-uns, ne comprenant pas comment Dieu peut causer en nous le mouvement de notre volonté sans préjudice de la liberté, se sont efforcés de faire dire autre chose à ces paroles divines. Pour eux, elle signifieraient que Dieu cause en nous le vouloir et le faire, en tant qu'Il nous donne la faculté de vouloir, mais non pas en tant qu'il nous fait vouloir ceci ou cela ; ainsi l'a entendu Origène au l. III du Periarchon... Mais penser ainsi, c'est manifestement résister à l'autorité de la Sainte Ecriture. Il est dit en effet dans Isaïe, xxvi, 22 : *Toutes nos (bonnes) œuvres, c'est Vous, Seigneur, qui les avez opérées en nous*. Ce n'est donc pas seulement la faculté de vouloir

1. *Phil.*, ii, 13. — 2. *Ezech.*, xxxvi, 26. — 3. *Prov.*, xxi, 1. — 4. *Rom.*, xi, 35. — 5. *Rom.*, ix, 16. — 6. I *Cor.*, xii, 6. — 7. *Act.*, xvii, 28. — 8. *Rom.*, xi, 36. — 9. *Prov.*, xxi, 1 ; *Philip.*, ii, 13.

que nous tenons de Dieu, mais l'opération même (1). »

Le concile d'Orange explique ces mêmes paroles de l'Écriture en disant : « Dieu fait dans l'homme plusieurs biens sans la coopération de l'homme, mais l'homme ne fait aucun bien (2) sans le secours de Dieu qui lui donne d'accomplir toutes ses bonnes œuvres. — Nul n'a de soi-même que son mensonge et son péché. Si nous avons en nous quelque vérité et quelque justice, c'est que nous l'avons reçue de cette source où tous ici-bas devons aller boire si nous ne voulons pas défaillir en chemin (3).

Suivant en cela la doctrine de saint Augustin, exprimée dans ce concile d'Orange, saint Thomas nous enseigne que la grâce est efficace par elle-même et non par le consentement qui la suit. Qu'on pense à ce qui se passe au plus intime de la volonté d'un pécheur qui se convertit. Si Dieu veut efficacement que tel pécheur à telle heure se convertisse, « cette volonté divine, dit saint Thomas, ne peut manquer de s'accomplir ; selon la remarque de saint Augustin, « c'est par la grâce de Dieu que sont très sûrement sauvés tous ceux qui sont sauvés ». Si donc, continue saint Thomas, il est dans l'intention de Dieu, qui meut les volontés, de convertir ou de justifier tel pécheur, infailliblement ce pécheur sera justifié, selon le mot de Jésus : *Quiconque a entendu le Père et a reçu son enseignement, vient à Moi* (4). »

(1) *Cont. Gent.*, liv. III, c. 89. — Voir aussi *De Veritate*, q. 22, a. 8 : « Omnis actio voluntatis, in quantum est actio, non solum est a voluntate, ut ab immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui *vehementius* imprimit ; *unde sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita multo amplius Deus* ». — *Ibid.*, q. 22, a. 9 : « *Solus Deus potest inclinationem voluntatis*, quam ei dedit, *transferre de uno in aliud, secundum quod vult.* »

(2) Aucun bien surnaturel sans un secours surnaturel, aucun bien naturel sans le concours naturel de Dieu.

(3) Denzinger, *Enchiridion*, 193, 195.

(4) Iª IIᵃᵉ, q. 112, a. 3 : « Praeparatio hominis ad gratiam potest considerari secundum quod est a Deo movente : et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis sed

La grâce divine, qui nous porte efficacement au bien salutaire, n'est donc pas indifférente ou versatile, selon saint Thomas ; elle n'est pas rendue efficace par notre consentement prévu ; mais elle nous meut sûrement avec force et suavité à nous déterminer nous-mêmes dans le sens du bien plutôt que dans le sens contraire (1).

Ainsi, dans l'œuvre salutaire, l'homme ne peut *rien faire* sans le secours de Dieu. Mais, hélas ! il se suffit à lui-même pour défaillir ou pécher. Et précisément parce que le péché, comme tel, est une défaillance ou la privation d'un bien, il n'exige pour se produire qu'une cause défectible et déficiente, selon le mot de l'Ecriture : *Ta perte vient de toi, Israël, et c'est moi seul qui suis ton secours* (Osée, XIII, 9). Dieu ne permet, ou plutôt ne laisse arriver cette défaillance, que parce qu'Il est assez puissant et assez bon pour en tirer un plus grand bien : la manifestation de sa miséricorde ou de sa justice (2).

Par suite, aucun de ceux qui ont l'usage de la raison n'est privé de la grâce efficace nécessaire au salut, que pour avoir résisté par sa faute à une grâce suffisante, à une bonne inspiration qui rappelait le devoir à accomplir. Le pécheur a posé ainsi un obstacle à la grâce efficace, qui était en quelque sorte offerte dans le secours suffisant. De même le fruit est offert dans la fleur, mais si la grêle tombe sur un arbre en fleur, on ne verra jamais les fruits. « Ceux-là seuls, dit S. Thomas, sont privés de la grâce, qui posent

infallibilitatis : quia intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit in libro de *Prædestinatione Sanctorum* (seu de dono persev., c. XIV) quod *per beneficia Dei certissime liberantur, quicumque liberantur*. Unde si ex intentione Dei moventis est quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur ; secundum illud Joann. VI, 45 : *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me.* »

(1) Cf. Iª, q. 105, a. 4 ; — Iª IIæ, q. 10, a. 4, c., ad 3 ; q. 111, a. 2, ad 2 ; q. 113 passim ; — IIª IIæ, q. 24, a. 11. — *De Malo*, q. 6, a. 1, ad 3. — *De Caritate*, a. 12. — *Rom.*, IX, lect. 3 ; — *Eph.*, III, lect. 2 ; — Hebr., XII, lect. 3 ; XIII, lect. 3.

(2) Iª IIæ, q. 79, a. 1 et 2 ; Iª, q. 2, a. 3 ad 1 ; q. 49, a. 2.

en eux-mêmes un obstacle à la grâce. Ainsi lorsque le soleil nous éclaire, si quelqu'un ferme les yeux et tombe dans un précipice, c'est de sa faute ; bien que la lumière du soleil lui soit nécessaire pour voir... On lit dans Job, xxi, 14, au sujet de certains pécheurs : « ils disaient à Dieu : *retire-toi de nous ; nous ne voulons pas connaître tes voies... Ils furent ennemis de la lumière* (1). »

Dieu n'est pas tenu de remédier à nos défaillances volontaires, surtout lorsqu'elles sont réitérées. De fait Il y remédie souvent, pas toujours ; c'est là un mystère (2).

On comprend ainsi le sens profond des paroles du Concile de Trente, sess. VI, c. xiii : « Dieu, si les hommes ne « résistent pas à sa grâce, comme Il a commencé en eux « l'œuvre salutaire, en poursuivra l'achèvement, *en opé-« rant en eux le vouloir et le faire* (3). Mais *que ceux qui « croient être debout, prennent garde de tomber* (4), et *qu'ils « travaillent à leur salut avec crainte et tremblement* (5). » Le Concile rappelle au même endroit que « la grâce de la « persévérance finale ne peut venir que de Celui qui a « *le pouvoir de soutenir ceux qui sont debout* (6), pour qu'ils « persévèrent, et de relever ceux qui sont tombés. Personne « ne peut être certain d'une absolue certitude qu'il obtien-« dra cette grâce dernière, quoique tous doivent mettre « constamment leur espérance très ferme dans le secours « de Dieu. »

Ainsi parle l'Eglise dans sa liturgie : « Par vos inspirations saintes, Seigneur, prévenez nos actions, par votre secours poursuivez-en l'achèvement, pour que toutes nos prières et tous nos actes par vous toujours commencent, et par vous se terminent (7). »

(1) *C. Gentes*, l. III, c. 160, 161. IIª IIᵃᵉ q. 2, a. 5, ad. 1. — (2) Iª q. 23, a. 3, 4 et 5. De ce mystère il est dit : « Qui veut sonder la majesté divine sera accablé par sa gloire » (*Prov.*, xxv, 27). — (3) *Phil.*, ii, 13. — (4) I *Cor.*, x, 12. — (5) *Phil.*, ii, 12. — (6) *Rom.*, xiv, 4. — (7) « Actiones nostras, quaesumus Domine, aspirando praeveni et adjuvando prosequere, ut cuncta nostra oratio et operatio a te semper incipiat et per te coepta finiatur. »

En résumé, comme le dit saint Augustin, « le libre-arbitre se suffit pour le mal, mais pour le bien il ne fait rien, s'il n'est aidé par la toute-puissante Bonté » (1). Si par nous seuls nous résistons souvent à la grâce suffisante, aux prévenances divines, nous ne donnons librement notre coopération, notre bon consentement qu'en vertu de la grâce intrinsèquement efficace, nouveau don de Dieu, qui produit en nous le vouloir et le faire. « *Sans moi, vous ne pouvez rien faire* », dit Notre-Seigneur ; et par contre l'âme unie à Dieu peut dire avec saint Paul : « *Je puis tout en celui qui me fortifie* » (2), tout : coopérer à son œuvre sanctificatrice, travailler pour l'éternité.

*
* *

Quelques-uns ont pensé que cette doctrine de la grâce intrinsèquement efficace détruit la liberté humaine et contient une absurdité. Bien loin d'être absurde, c'est un mystère sublime qu'elle exprime selon saint Thomas : le mystère de Dieu plus intimement présent à notre liberté qu'elle ne l'est à elle-même.

Bien loin de détruire notre liberté par son efficacité très sûre, c'est précisément par cette efficacité souveraine que la grâce divine meut le libre-arbitre sans le violenter. C'est là l'idée géniale de saint Thomas d'Aquin interprétant la Révélation : « Lorsqu'une cause, dit-il (3), est efficace, elle produit non seulement la substance de son effet, mais la manière d'être de celui-ci ; lorsqu'elle est faible au contraire, elle ne parvient pas à donner à son effet le mode qui est en elle ». Elle n'est pas capable de marquer en lui son empreinte. C'est le propre des agents puissants, dans

(1) *De Correptione et Gratia*, c. XI.
(2) *Phil.* IV, 13.
(3) Iª, q. 19, a. 8, article fondamental de la *Somme Théologique* sur ce grand problème, cf. P. del Prado, *De gratia et Libero arbitrio*, t. II, c. 9.

l'ordre physique, intellectuel et moral, d'imprimer par la force même de leur action, leur effigie sur leurs œuvres, sur leurs enfants, sur leurs disciples. « Il y a la manière ! » Les artistes de génie le savent, les grands chefs d'armée l'expérimentent. « Et donc, continue saint Thomas, puisque la volonté divine est souverainement efficace, non seulement elle accomplit tout ce qu'elle veut, mais elle fait que tout s'accomplisse *comme* elle le veut, selon *le mode* choisi par elle de toute éternité. Or Dieu veut que certaines choses arrivent nécessairement et que d'autres arrivent d'une façon contingente et libre. » Dans ce but il nous a donné la liberté ; et pourquoi serait-il incapable de produire en nous et avec nous jusqu'au mode libre de nos actes ? Comme Sophocle, Dante ou Corneille ont leur manière de nous toucher, et de nous émouvoir, Dieu a la sienne lorsqu'Il meut nos libertés : « Notre libre-arbitre, dit le Docteur Angélique (1), est *cause* de son acte, il s'y détermine ; mais il n'est pas nécessaire qu'il en soit cause première. Dieu est la cause première qui meut les causes naturelles et les causes volontaires. En mouvant les causes naturelles, Il ne détruit pas la spontanéité et le naturel de leurs actes. De même en mouvant les causes volontaires, *Il ne détruit pas la liberté* de leur action, *mais bien plutôt Il la fait en elles*. Il opère en chaque créature, comme il convient à la nature qu'Il leur a donnée ». Ainsi un grand maître communique à ses disciples, non seulement sa science, mais son esprit et sa manière. Léon XIII parle de même dans l'Encyclique *Libertas*. « Dieu, ajoute saint Thomas (2), meut immuablement notre volonté, à cause

(1) Iª, q. 83, a. 1, ad 3.

(2) *De Malo*, q. 6, a. 1, ad 3 : « Deus movet quidem voluntatem *immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis, quae deficere non potest* (S. Thomas ne dit pas : propter praevisionem consensus nostri) : sed propter naturam voluntatis motae, quae *indifferenter* se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas ; sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur ; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum

de la souveraine efficacité de sa puissance, qui ne peut défaillir ; mais la liberté demeure, à cause de la nature (et de l'amplitude illimitée) de notre volonté, (qui est ordonnée au bien universel, et qui reste par suite) *indifférente* à l'égard du bien particulier, qu'elle choisit. Ainsi en toutes choses la Providence opère infailliblement, et pourtant les causes contingentes produisent leurs effets d'une façon contingente, car Dieu meut toutes choses proportionnellement au mode même de la nature de chacun des êtres. »

Sous la grâce intrinsèquement efficace *la volonté se détermine librement*, car elle est mue par Dieu comme il convient à sa nature. Or par nature elle a pour objet le bien universel, sans limites, conçu par l'intelligence infiniment supérieure aux sens ; seul l'attrait de Dieu vu face à face pourrait invinciblement captiver cette faculté de vouloir et d'aimer (1). Elle jouit donc d'une *indifférence dominatrice* à l'égard de tout bien particulier, jugé bon sous un aspect, insuffisant sous un autre ; le rapport de notre volonté à cet objet n'est pas nécessaire, bien plus notre volonté domine l'attrait de ce bien. L'acte est libre, parce qu'il procède, sous l'indifférence du jugement, d'une volonté dont l'amplitude universelle déborde le bien particulier vers lequel elle se porte (2). Dieu par sa motion efficace ne change pas et même ne peut pas changer ce rapport contingent de notre acte volontaire à cet objet, puisque l'acte est spécifié par cet objet même. La motion divine ne violente pas notre volonté, puisqu'elle s'exerce intérieu-

modum. » *L'indifférence dominatrice*, qui constitue la liberté, est *potentielle* dans la faculté, et elle devient *actuelle* dans l'élection même. La motion divine, loin de la détruire, l'actualise : au moment où elle veut, notre volonté, qui est ordonnée au bien universel, domine actuellement l'attrait du bien particulier qu'elle choisit.

(1) Iª IIªᵉ, q. 2, a. 8 : « Objectum voluntatis, quae est appetitus humanus, est universale bonum ; sicut objectum intellectus est universale verum. Ex quo patet, quod nihil potest quietare voluntatem hominis, *nisi bonum universale, quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo*, quia omnis creatura habet bonitatem participatam. »

(2) Iª IIªᵉ, q. 10, a. 2 ; q. 2, a. 8 ; q. 5, a. 3 et 8.

rement selon l'inclination naturelle de celle-ci vers le bien universel, inclination qui vient de Dieu, et dont Il est maître (1). Il n'est donc pas contradictoire de dire que la liberté reste, mais il y a là un mystère infiniment profond, analogue à celui de l'acte créateur : le mystère de Dieu plus intime à ses créatures, qu'Il conserve dans l'existence, qu'elles ne le sont à elles-mêmes (2).

Dieu meut nos libertés *fortiter et suaviter* ; la force et la suavité sont si intimement unies dans la grâce efficace, que méconnaître la première c'est supprimer la seconde, et ne plus voir l'abîme infini qui sépare l'influence divine et les influences créées qui s'exercent sur notre libre choix. Déjà l'action persuasive des êtres qui nous sont le plus cher est grande sur nous, concevez qu'elle augmente toujours ; pensez même à celle que peut exercer le premier des anges ; dites-vous que Dieu pourrait toujours créer des anges plus parfaits, qui exerceraient sur vous une action toujours plus profonde, et vous n'aurez jamais atteint l'efficacité de la grâce divine.

S'ensuit-il qu'il ne sert de rien de vouloir, et de s'efforcer ? Bien au contraire, c'est même précisément parce que ce bon vouloir et ce saint effort sont ce qu'il y a de plus important dans l'œuvre du salut, qu'ils ne peuvent pas être exclusivement notre œuvre ; c'est la grâce qui nous fait faire ce choix, qui nous fait lutter et triompher de la tentation. Dieu nous meut, dit souvent saint Augustin, non pas pour que nous ne fassions rien, mais précisément pour que nous agissions. Et souvent, *si nous exigeons trop peu de nous-mêmes, c'est que nous ne comptons pas assez sur la grâce*, c'est que nous ne la demandons pas assez. *Si le niveau de notre vie spirituelle baisse*, et si nous nous contentons d'une vie toute naturelle, *c'est que nous croyons être seuls à agir, nous oublions que Dieu est en nous et avec nous*, plus intime à nous que nous-mêmes.

(1) Iª, q. 105, a. 4, ad 1.

(2) Iª, q. 8, a. 1 ; Iª IIªᵉ, q. 10, a. 4 ; q. 113, a. 3. *C. Gentes*, l. III, c. 89.

Nous touchons ici au fondement de la mystique la plus haute, celle de saint Paul, de saint Augustin, de Denys, de saint Bernard (1), de saint Thomas, de Tauler, de Ruysbroeck, de l'auteur de l'*Imitation*, de saint Jean de la Croix. Dans l'œuvre salutaire *tout* vient de Dieu, jusqu'à notre coopération ; nous ne pouvons nous glorifier d'y mettre une part, si minime soit-elle, qui serait *exclusivement nôtre*. L'homme se suffit à lui-même pour le mal ; mais pour le bien, sans le secours naturel ou surnaturel de Dieu, il ne peut absolument rien faire. Par contre avec Dieu et par Lui il peut réaliser les plus grandes choses : coopérer au salut des âmes, dont chacune vaut plus que tout l'univers des corps, susciter des actes de charité, dont le moindre vaut plus que toutes les natures angéliques prises ensemble (2). *Ceux qui espèrent en Dieu, recevront de nouvelles forces, ils élèveront leur vol comme des aigles. Ils courront et ne se lasseront point* (3).

Pour conclure, qu'il nous suffise de citer la page magistrale dans laquelle Bossuet, au ch. VIII de son *Traité du libre-arbitre*, résume cette doctrine de saint Thomas : « Pour accorder le décret et l'action toute-puissante de Dieu avec notre liberté, on n'a pas besoin de Lui donner *un concours qui soit prêt à tout indifféremment, et qui devienne ce qu'il nous plaira* ; encore moins de *Lui faire attendre à quoi notre volonté se portera*, pour former ensuite à jeu sûr son décret sur nos résolutions. Car sans ce faible ménagement, qui brouille en nous toute idée de première cause, il suffit de considérer que *la volonté divine, dont la vertu infinie atteint tout*, non seulement dans le fond, mais dans toutes les manières d'être, *s'accorde par elle-même avec l'effet tout entier*, où elle met tout ce que nous y concevons,

(1) S. Bernardus, *De grâtia et libero-arbitrio*, c. XIV. Cf. *Dict. Théol.* art. : S. Bernard, col. 776.
(2) S. Thomas, Iª IIªᵉ, q. 113, a. 9, ad 2.
(3) *Isaïe*, XL, 31.

en ordonnant qu'il sera avec toutes les proprietés qui lui conviennent. »

On lit dans le même chapitre : « Il n'y a rien dans la créature qui tienne tant soit peu de l'être, qui ne doive à ce même titre tenir de Dieu tout ce qu'il a... Et il ne faut pas objecter que le propre de l'exercice de la liberté, c'est de venir seulement de la liberté même ; cela serait véritable, si la liberté de l'homme était une liberté première et indépendante, et non une liberté découlée d'ailleurs... Dieu étant, comme premier être, cause de tout être ; comme premier agissant, doit être cause de toute action : tellement qu'*il fait en nous l'agir même*, comme il y fait le pouvoir agir. Et l'agir créé ne laisse pas d'être un agir, pour être de Dieu ; au contraire, il est d'autant plus agir, que Dieu lui donne de l'être... Aussi, loin qu'on puisse dire que l'action de Dieu sur la nôtre lui ôte sa liberté, au contraire, il faut conclure que notre action est libre *a priori*, à cause que Dieu la fait être libre. Que si on attribuait à un autre qu'à notre Auteur, de faire en nous notre action, on pourrait croire qu'il blesserait notre liberté, et romprait, pour ainsi dire, en le remuant, un ressort si délicat, qu'il n'aurait point fait ; *mais Dieu n'a garde de rien ôter à son ouvrage par son action, puisqu'il y fait au contraire tout ce qui y est, jusqu'à la dernière précision* ; et qu'il fait par conséquent non seulement notre choix, mais encore dans notre choix la liberté même... Faire dans notre action sa liberté, *c'est faire que nous agissions librement ; et le faire, c'est vouloir que cela soit* : car faire à Dieu, c'est vouloir. Ainsi, pour entendre que Dieu fait en nous nos volontés libres, il faut entendre seulement qu'*il veut* que nous soyons libres. Mais il ne veut pas seulement que nous soyons libres en puissance, il veut que nous soyons *libres en exercice* ; et il ne veut pas seulement *en général* que nous exercions notre liberté, mais *il veut que nous l'exercions par tel et tel acte. Car lui, dont la science et la volonté vont toujours jusqu'à la dernière précision des choses*, ne se contente pas de vouloir qu'elles soient en général ; mais

il descend à ce qui s'appelle tel et tel, c'est-à-dire *à ce qu'il y a de plus particulier,* et *tout cela est compris dans ses décrets*. Ainsi, Dieu veut, dès l'éternité, tout l'exercice futur de la liberté humaine, *en tout ce qu'il a de bon et de réel.* Qu'y a-t-il de plus absurde que de dire qu'il n'est pas, à cause que Dieu veut qu'il soit ? Ne faut-il pas dire, au contraire, qu'il est parce que Dieu le veut ; et que, comme il arrive que nous sommes libres par la force du décret qui veut que nous soyons libres, *il arrive aussi que nous agissons librement en tel et tel acte, par la force même du décret qui descend à tout ce détail.* »

Ainsi donc absolument *tout* dans le monde des corps et des esprits, dans leur être et dans leurs actions, tout vient de Dieu, à la seule exception du mal, qui est une privation et un désordre. Celui-ci n'est permis par la Souveraine Bonté que parce qu'elle est assez puissante, pour en tirer un bien plus grand : la manifestation éclatante de sa Miséricorde ou de sa Justice (1).

Cette doctrine chante la gloire de Dieu, et si, souvent, elle n'est pas comprise, c'est qu'elle est à la fois trop haute et trop simple ; qui n'atteint pas sa hauteur, dédaigne sa simplicité. « Mais les humbles de cœurs entrent dans les profondeurs de Dieu sans s'émouvoir, et, éloignés du monde et de ses pensées, ils trouvent la vie dans la hauteur des œuvres de Dieu (2). » Bien loin de sentir leur liberté oppressée par la force divine de la grâce, ils trouvent par elle la délivrance et le salut.

A quelle profondeur d'humilité doit conduire cette doctrine, à quelle prière continuelle, à quelle foi pratique autant que sublime, à quel abandon dans l'espérance, à quelle action de grâce, à quelle intimité d'amour, nous le verrons prochainement avec saint Thomas, avec l'auteur de l'Imitation et les plus grands mystiques.

Fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.
Rome, Collège Angélique.

(1) S. Thomas, *in Epist. ad Rom.* c. ix, lect. 4, et I^a, q. 23, a. 5, ad 3.
(2) Bossuet, *Elévations sur les Mystères*, 18e semaine, 12e élévation.

L'organisme surnaturel de l'âme chrétienne

Surnaturelle dans son origine, puisqu'elle vient de Dieu, surnaturelle dans son but puisqu'elle tend à la béatitude dans la vision de Dieu, surnaturelle dans son essence et son idée fondamentale, comme le rappelait ici même le R. P. Gardeil, la vie chrétienne doit être surnaturelle dans ses actes. Elle doit être la vie du Christ Jésus en nous par la foi et l'esprit de foi, par l'espérance ferme et la confiance en Dieu, par l'amour de Dieu surtout et par les bonnes œuvres qui en sont le rayonnement.

Mais ces actes de vie surnaturelle, comment les vivre? Comment l'âme humaine peut-elle les accomplir? Elle en est par elle-même incapable. Elle est par elle-même aussi impuissante à les produire qu'un corps est par lui-même impuissant à produire un acte de vie sensible ou même physiologique. Pour produire un acte de vie sensible, le corps doit être uni à l'âme, mû par elle et vibrer sous son action comme l'instrument sous l'action de l'artiste. « Le corps est l'instrument, l'âme est l'artiste », dit saint Jean Chrysostome. Les choses se passent de façon analogue dans la vie surnaturelle. Par elle-même, l'âme est impuissante à produire des actes surnaturels. Pour les accomplir, elle doit être unie au principe même de la vie surnaturelle qui est l'Esprit de Dieu. L'Esprit de Dieu est l'artiste, l'âme

est l'instrument qui vit et vibre sous l'action du moteur divin.

Cependant, un instrument, pour répondre comme il convient à l'action de l'artiste, doit réaliser certaines conditions et avoir certaines dispositions préalables. Le corps, pour exécuter sous l'influence de l'âme les mouvements si variés et si complexes de la vie sensible, ne doit pas ressembler à la matière brute dont les parties homogènes n'ont ni variété ni souplesse : il doit être un organisme. On sait en quoi consiste un organisme. C'est un tout formé de parties à structures diverses, hiérarchiquement disposées entre elles et capables d'exercer des fonctions spéciales, lesquelles, tout en étant différentes, tendent harmonieusement au même but : le bien de l'être vivant. Voyez la plante : c'est un tout substantiel, formé de parties diverses, racines, tronc, branches, feuilles qui tendent au même but : la fructification. Voyez le corps humain : il a aussi un but et des parties diverses : un but qui est le plein épanouissement de la vie dans la santé; des parties diverses qui sont les membres solidaires les uns des autres dans leurs différentes façons de contribuer au développement de la vie. Voyez l'âme elle-même : nous pouvons, par analogie, dire que dans l'ordre naturel elle a, au point de vue moral, un organisme. Elle est une substance de nature spirituelle ; elle a un but à atteindre : le bien qu'elle doit se proposer et faire ; elle a comme des organes spirituels, des facultés, une intelligence, une volonté, des inclinations sensibles, des énergies actives qui lui permettent de voir le bien à poursuivre, de se déterminer à l'action et d'agir dans cette intention.

Cette organisation interne, Dieu, qui agit toujours avec force et avec suavité en vue de disposer harmonieusement les moyens aux fins, a voulu qu'elle se retrouvât, mais à un degré plus haut et tout à fait mystérieux, dans l'ordre de la vie surnaturelle. Ayant ordonné l'âme à une participation de sa félicité par la vision de gloire, il a voulu la rendre apte à produire des actes de vie surnaturelle qui

fussent dès maintenant la préparation, le prélude et le commencement et comme les germes de la comtemplation céleste. Voilà le but : une connaissance et un amour surnaturels de Dieu ; connaissance et amour qui, lorsqu'ils s'élèvent à leur plus haut degré d'intensité ici-bas, constituent cette contemplation mystique, avant-goût, dit saint Thomas, de la béatitude : *inchoatio beatitudinis*.

Mais pour produire ces actes et participer ainsi par les actes aux opérations de la vie même de Dieu, il était convenable que l'âme possédât un ensemble de facultés, de puissances, d'habitudes, de dispositions surnaturelles, d'organes mystiques. Dieu les lui a donnés : ce sont les vertus infuses et avec elles les dons du Saint-Esprit. Ils nous font participer à la vie de Dieu selon les puissances, *secundum potentias*. De plus, ces puissances d'ordre surnaturel doivent, selon les lois de l'harmonie que Dieu sauvegarde en toutes ses œuvres, se rattacher comme à leur source, à un fonds permanent unique, comme dans l'âme les facultés se rattachent à la substance spirituelle, et dans le corps les organes au tout vivant. Ce fonds qui est comme la source profonde d'où émergent les vertus infuses et les dons divins, c'est la grâce, participation de la nature divine selon l'essence : *participatio naturæ divinæ secundum essentiam*.

La grâce d'abord, puis les vertus infuses et les dons du Saint-Esprit constituent ce que j'ai, par analogie, appelé l'organisme surnaturel de l'âme chrétienne.

Étudions-en les divers aspects. C'est d'abord le fonds surnaturel et comme l'essence surnaturelle d'où jaillissent les vertus et les dons du Saint-Esprit.

I

La grace

Ce fonds surnaturel, c'est la grâce.

Qu'il y ait en nous un fonds surnaturel ajouté par pure

faveur de Dieu à la nature de l'âme et inhérent à la substance de celle-ci, c'est là une vérité de foi dont nous ne saurions douter, tant sont formels les enseignements de la doctrine révélée. Qu'on se rappelle la parole de Jésus à Nicodème : *Il faut que vous naissiez de nouveau... Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu* (1). Il s'agit là d'une naissance nouvelle ; donc, — pour unir ensemble des mots qui semblent se contredire, mais dont l'alliance exprime cependant une sublime vérité, — il s'agit d'une *nature surnaturelle* ; surnaturelle en ce sens qu'elle est surajoutée à la substance de l'âme, nature en ce sens qu'elle est la racine ou la source de nouvelles énergies qui émanent d'elle comme les facultés émanent de la substance naturelle.

A cet enseignement de Jésus parlant ainsi à Nicodème, s'ajoutent d'autres affirmations nettes et précises de la Sainte Écriture. C'est un texte de saint Jacques : *Tout don excellent, toute grâce parfaite descend d'en haut, du Père des lumières, en qui n'existe aucune vicissitude, ni ombre de changement. De sa propre volonté, il nous a engendrés par la parole de vérité, afin que nous soyons comme les prémices de ses créatures* (2).

C'est encore l'affirmation de saint Jean : *Quant à tous ceux qui l'ont reçu, il leur a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à eux qui croient en son nom, qui sont nés non du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu. Et le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous, et nous avons vu sa gloire, gloire comme celle qu'un fils unique tient de son Père, tout plein de grâce et de vérité... Et c'est de sa plénitude que nous avons tous reçu, et grâce pour grâce* (S. Jean, I, 12-16).

C'est l'enseignement de saint Pierre : *Par Lui*, dit-il en parlant de Jésus, *Dieu a accompli les grandes et précieuses promesses, afin de nous rendre ainsi participants de la nature divine* (II Pet. I, 4).

(1) S. Jean, III, 6.
(2) S. Jacques, I, 17-18.

De ces textes il résulte que, selon la doctrine révélée de Dieu, nous sommes engendrés de Dieu, que nous naissons de Lui, qu'il se fait en nous une renaissance mystérieuse dont l'Esprit divin est le principe, que la grâce est en nous comme un germe divin, — *ex semine Dei gratia* — que nous recevons en nous par une sorte de participation de la nature de Dieu, que nous sommes fils adoptifs de Dieu.

Fils adoptifs de Dieu ! Mais comprenons bien en quoi consiste cette adoption divine. Elle n'est pas comme les adoptions faites parmi les hommes, purement nominale et extrinsèque. L'homme qui adopte un enfant lui donne son nom et un droit à ses biens : il ne lui donne ni son sang ni sa vie. Tout autre est l'adoption divine : elle nous rend semblables au Fils même de Dieu ; elle met en nous une réalité d'ordre divin, la grâce qui nous fait participer à la nature et à la vie de Dieu ; elle transforme notre âme et la rend divine à la façon (je parle par analogie) dont la lumière du soleil, pénétrant un cristal, le rend lumineux. Le rayon de soleil met dans le cristal une réalité de lumière qui le fait ressembler au rayon lui-même et le rend lumineux comme lui. Ainsi la grâce, pénétrant dans l'âme, la fait ressembler à Dieu, la rend divine et met en elle la vie intime de Dieu lui-même, la vie dont Dieu jouit dans l'unité de sa nature et la trinité des Personnes : Père, Fils et Saint-Esprit.

II

Les vertus

La grâce, disions-nous, est dans l'âme régénérée le fonds substantiel d'ordre divin : « Participation de la nature divine selon l'essence », disent les théologiens (1).

Les vertus surnaturelles et les dons du Saint-Esprit sont comme les organes ou les facultés qui émanent de ce fonds substantiel et lui servent comme d'instrument pour

(1) « Participatio divinae naturae secundum essentiam. »

accomplir les actes de vie surnaturelle : « Participation de la nature divine selon les puissances » (1).

Ici encore, comme elle est admirable l'analogie entre la vie selon la nature et la vie selon la grâce! Dans la vie naturelle, la substance vivante doit être dotée, munie d'organes divers et adaptés aux diverses fonctions physiologiques. Il en est de même dans la vie rationnelle, qui est la vie propre de l'homme. L'âme qui est, dans cet ordre plus élevé, la substance vivante, est dotée de facultés multiples et diverses dont le rôle est de produire des actes spécifiquement différents : c'est l'intelligence apte à saisir le vrai ; c'est la volonté qui tend vers le bien ; ce sont les puissances sensibles qui, sous la direction de la raison et l'impulsion de la volonté, sont destinées à nous faire percevoir les réalités sensibles et à nous porter vers elles. Dans la vie surnaturelle, l'âme, divinisée par la grâce, est aussi dotée d'organes ou de facultés qui lui permettent d'agir surnaturellement, divinement. Ce sont d'abord les vertus infuses, habitudes insérées par Dieu dans notre âme pour la disposer à produire des actes surnaturels. Les plus hautes sont les vertus théologales : la foi, l'espérance et la charité.

Apanage des fils adoptifs de Dieu, elles sont insérées par l'Esprit-Saint, avec la grâce elle-même, dans notre intelligence et notre volonté, pour rendre ces deux facultés aptes, l'une à adhérer à la vérité divinement révélée, l'autre à tendre vers le bien suprême et à unir justement l'âme à Dieu dans l'amour. La vertu de foi est nécessaire parce que notre premier devoir est d'adhérer à la vérité révélée, et que, sans la vertu de foi, l'intelligence humaine est impuissante à connaître les mystères de Dieu et que sans cette connaissance, d'ailleurs, il n'y a pas, nous le savons, de vie éternelle. L'acte de foi est le germe de la vie éternelle : la vision éternelle en sera le haut, le plein épanouissement.

(1) « Participatio naturae divinae secundum potentias. »

L'espérance est nécessaire, parce que nous devons tendre à Dieu qui est l'objet de notre bonheur et que sans l'espérance notre vie morale surnaturelle n'aurait ni but divin pour l'orienter et la régler, ni la force requise pour élever vers ce but, en les sanctifiant, nos aspirations, nos désirs et nos actes, notre vie tout entière. La charité est nécessaire parce que notre âme doit aimer Dieu et que sans la charité cet acte d'amour, qui doit atteindre l'Infini lui-même et nous unir à Lui, surpasse infiniment l'énergie native de ce cœur de l'âme qui est la volonté libre. Mais il faut pour nous rendre capables d'aimer Dieu ainsi, d'aimer surnaturellement, il faut qu'une force divine, une faculté nouvelle, une puissance infinie d'amour et de dévouement descende dans notre volonté, la pénètre, l'élargisse, l'élève. La charité est cette force divine. Le Saint-Esprit, en même temps qu'il nous donne la grâce, répand la charité dans l'âme (Rom. v, 5). Élevant et vivifiant surnaturellement notre volonté, la charité est aux autres vertus ce que la volonté est aux facultés naturelles de l'être humain ; elle les commande, les oriente, leur donne une valeur méritoire devant Dieu. Par elle, la foi n'est plus une foi morte, mais cette foi vivante qui porte le nom d'esprit de foi ; par elle, l'espérance devient confiance en Dieu et abandon à sa volonté sainte.

La charité commande aussi et transforme les vertus morales. Celles-ci ont leur place dans l'organisme surnaturel de l'âme chrétienne au-dessous des vertus théologales. Les vertus théologales ordonnent notre âme à sa fin surnaturelle, qui est Dieu, et la rendent capable d'atteindre Dieu en lui-même : la foi nous le fait connaître, l'espérance nous fait tendre vers Lui, la charité nous unit à Lui. Ainsi, dans l'œuvre de notre sanctification, les trois vertus théologales règlent notre activité et la rendent surnaturellement apte à atteindre Dieu immédiatement et directement en Lui-même.

Cependant, tout en vivant en Dieu et de Dieu, le chrétien est en rapport avec les créatures de ce monde : en

rapport avec les choses et ses semblables. Il est en rapport avec les choses : il subit leur influence, il agit sur elles, il doit lutter contre les obstacles qu'elles lui opposent dans l'œuvre de la sanctification ; il doit user de leurs services conformément à la volonté de Dieu et en vue du salut éternel. Le chrétien est aussi en rapport avec ses semblables ; ils ont des droits, et il a des devoirs envers eux. D'où la nécessité de faire valoir ses droits et de remplir ses devoirs.

En ce milieu si complexe, il doit se conduire et il doit agir toujours d'après des vues surnaturelles, en vue de sa fin dernière. Il doit se défendre et user des biens d'ici-bas. Pour se conduire et pour agir ainsi, il a besoin de prudence ; pour user des biens de ce monde sans dépasser la mesure, il lui faut la vertu de tempérance ; pour se défendre sans crainte et sans excès, il lui faut la vertu de force ; pour agir et régler sagement ses actions, respectant les droits de chacun, la justice lui est nécessaire. D'où la nécessité de ces quatre vertus cardinales et des vertus annexes. Sans doute il peut acquérir ces vertus par ses propres efforts. Ces vertus morales acquises le mettent à même d'agir selon la droite raison en honnête homme. Elles ne lui suffisent pas pour agir en chrétien, c'est-à-dire en être divin, « fils adoptif de Dieu » : *ut cives sanctorum et domestici Dei*. Pour agir en fils de Dieu, en citoyen du ciel, surnaturellement, il lui faut des vertus substantiellement surnaturelles, c'est-à-dire des vertus infuses ; il lui faut une prudence surnaturelle, une tempérance, une force et une justice surnaturelles. Sans elles, il pourra être humainement prudent, humainement sobre, humainement courageux, humainement juste. Mais toutes ces vertus purement humaines, n'agissant pas en vue de Dieu et du ciel, seront sans valeur surnaturelle et sans mérites pour la vie éternelle. « Les vertus des païens, disait saint Augustin, ne sont que des vices splendides, *splendida vitia* ». Exagération, sans doute, mais exagération par laquelle saint Augustin met en relief l'inutilité pour la vie éternelle des

vertus purement humaines, si à celles-ci ne viennent s'ajouter les vertus surnaturellement infuses, les seules vraiment chrétiennes. Par les vertus surnaturellement infuses, l'activité morale de l'homme passe d'un ordre à l'autre, de l'ordre de la nature à celui de la grâce. Elles donnent à l'âme chrétienne le pouvoir de produire les actes de cette vie supérieure et d'ordre divin, qui a pour principe la grâce de Dieu en nous et pour terme la vision béatifique de Dieu dans la gloire.

Par ces vertus surnaturelles l'âme chrétienne rayonne Dieu, si on peut s'exprimer ainsi. Tous ses actes, unifiés et orientés par la charité, viennent de Dieu et vont à Dieu. Le chrétien est alors, selon le mot énergique d'un Père de l'Église, « *expressa forma Christi* : l'expression vivante du Christ », ou le divin exemplaire de la sainteté. C'est en ce sens qu'il faut comprendre ces paroles de la Sainte Écriture qui dit, en parlant de la Sagesse éternelle et des vertus qu'elle insère dans l'âme surnaturalisée : « Les grandes vertus sont son ouvrage, car c'est elle qui enseigne la tempérance, et la prudence, et la justice, et la force, qui sont les choses les plus utiles à l'homme en cette vie » (Sap. VIII, 7).

Dans l'exercice de ces vertus, nous agissons, lorsque les actes en sont surnaturels, sous l'influence de la grâce : on ne peut faire la moindre action surnaturelle sans une grâce actuelle. Mais ces grâces échappent parfois totalement à l'observation : nous nous déterminons avec pleine conscience de ce que nous voulons et des motifs auxquels nous obéissons. Mais la part de l'Esprit-Saint échappe à l'observation. Il semblerait que Dieu ne fasse rien de plus que lorsqu'il donne dans l'ordre naturel son simple concours à l'exercice ordinaire de nos facultés.

Ces grâces sont toujours à notre disposition. Toutes les fois que nous voulons agir pour un motif surnaturel, toutes les fois que nous faisons une action honnête en état de grâce, le Saint-Esprit nous assiste. La grâce agit alors en nous ; mais elle agit *humano modo*, c'est-à-dire en s'adap-

tant aux procédés ordinaires de la nature humaine. Dans ce mode humain d'agir, les vertus infuses nous sont données comme un instrument d'action. C'est de cette façon, pour le dire en passant, que nous procédons dans l'oraison de méditation. La méditation est une œuvre surnaturelle ; donc elle se fait sous l'action de la grâce ; mais la grâce y agit en s'adaptant aux procédés ordinaires de notre nature.

III

Les dons

Il n'en est plus ainsi lorsque notre âme purifiée est devenue plus apte à recevoir de Dieu des faveurs plus élevées. Rien alors n'empêche la grâce et le Saint-Esprit d'agir directement sur l'âme selon un mode transcendant, surhumain : *modo ultra humano*. Mais pour cela l'âme doit avoir des dispositions spéciales surnaturelles, supérieures aux vertus. Ces dispositions sont les dons du Saint-Esprit. Les dons du Saint-Esprit s'ajoutent aux vertus. Il faut en étudier soigneusement le mécanisme, puisque ce sont eux qui rendent l'âme apte à recevoir les impulsions directes de l'Esprit de Dieu. Ils sont en nous, pour employer des expressions classiques, comme une voilure qui attend le souffle de la grâce, comme une sorte d'anse, de poignée par où le Saint-Esprit nous prend (cf. S. Thom.). Ils rendent l'âme apte à être facilement et promptement mue par l'inspiration divine. *Inspiratio*, dit saint Thomas, *significat motionem ab exteriori*.

Saint Thomas a admirablement mis en lumière la différence qu'il y a entre notre manière d'agir sous l'influence des dons et notre manière d'agir par les vertus. Dans les deux cas, c'est la grâce qui agit en nous et nous fait agir, sans que nous en ayons conscience, à la façon dont une mère conduit et soutient son petit enfant. La mère peut conduire et soutenir son enfant en s'adaptant à la manière

enfantine de marcher, à petits pas : ainsi la grâce agit sur nous et avec nous lorsque nous agissons par ces organes surnaturels qui sont les vertus infuses ; nous agissons alors sous l'influence de la grâce, soutenus par elle ; mais la grâce nous laisse marcher à notre petit pas ordinaire ; elle nous laisse réfléchir, calculer, délibérer, prendre les mesures de prudence, ordonner les moyens aux fins. C'est encore ainsi qu'elle nous fait agir dans la méditation : nous posons des principes (ce sont des vérités de foi), nous considérons, nous tirons des conclusions : c'est la manière humaine, puisque humainement nous ne voyons pas toute la vérité d'un seul coup.

Toute autre est l'action de la grâce lorsque le Saint-Esprit nous fait agir par les dons. Cette action de l'Esprit de Dieu, je la comparerais volontiers au souffle puissant qui gonfle les voiles et fait mouvoir la barque, ou encore au mouvement vif et fort d'une mère qui ne se contente plus de soutenir pas à pas la marche lente et hésitante de son petit enfant, mais le prend dans ses bras, sans cependant lui faire violence, pour lui faire éviter un danger imminent, lui faire franchir un obstacle ou lui faire atteindre un objet trop élevé pour lui. Ainsi dans notre vie surnaturelle. Il y a des cas où l'action de la grâce ne nous suffirait pas devant tel danger à éviter, tel obstacle à franchir, tel acte héroïque à accomplir. Il y faut une action plus vive et plus parfaite du Saint-Esprit qui nous prend comme la mère son enfant, nous élève, nous porte, nous fait agir. Nous sommes alors « l'instrument, l'organe du Saint-Esprit » (cf. S. Thom., I^{a} II^{ae}, q. 68, a. 3, ad 3). Et c'est là la modalité d'action, non humaine, mais extra-humaine de la grâce.

De là découlent d'autres différences entre les dons du Saint-Esprit et les vertus infuses. La première consiste en ce que les actions faites sous l'influence des dons du Saint-Esprit sont au-dessus des règles de la prudence ordinaire, toujours en ce sens que la prudence ordinaire n'a pas à intervenir pour les accomplir (cf. S. Thom., I^{a} II^{ae},

q. 69, a. 1); souvent en cet autre sens qu'elle ne saurait en rendre compte, parce que la sagesse du Saint-Esprit est une sagesse supérieure aux règles ordinaires.

La seconde différence consiste en ce que les dons nous font accomplir des actes que les vertus ne sont pas capables de produire, des actes extraordinaires, héroïques, qui dépassent par leur grandeur la portée des vertus. Il y a des âmes qui, à force de s'abandonner pleinement à Dieu, arrrivent à se sentir presque entièrement passives sous son action; elles n'ont guère qu'à obéir à l'impulsion de la grâce. Les actes ainsi accomplis ont une cause supérieure, qui est Dieu lui-même agissant par les grâces spéciales et mettant en jeu ces organes surnaturels de l'âme qui sont les dons du Saint-Esprit. Nos facultés ne fonctionnent plus par notre action propre; elles sont en quelque sorte passives, du moins en ce sens qu'elles reçoivent une motion spéciale de Dieu, qu'elles agissent sous cette motion et que l'âme est alors, selon l'expression de saint Thomas, plutôt actionnée qu'agissante : « *potius agitur quam agit* ».

Tel est l'organisme surnaturel de l'âme chrétienne. La constitution de cet organisme est admirable, et l'on voit par là combien juste est le mot de saint Thomas appelant l'âme chrétienne l'organe du Saint-Esprit : *organum Spiritus Sancti*. Combien juste aussi est la comparaison de saint Jean Chrysotome, lorsqu'il dit de l'âme qu'elle est l'*instrument de musique* et du Saint-Esprit qu'Il est l'*artiste*. Mais l'artiste divin n'est pas un moteur extérieur à l'âme : il est en elle, il est dans l'âme, comme on l'a montré ici même, *l'Hôte divin*, qui la fait se mouvoir, vibrer, vivre, agir et produire ces actes surnaturels, ces sons surhumains, dont l'ensemble fait de la vie vraiment chrétienne un chant sublime, une harmonie vivante et divine qui monte vers le ciel en l'honneur et pour la gloire de la Trinité Sainte, Père, Fils et Saint-Esprit.

Fr. Ambroise Montagne, O. P.

Le mérite dans la vie spirituelle

La vie spirituelle n'est pas autre que la vie du mérite; car si la vie de l'âme est la grâce, l'acte de cette vie est l'œuvre méritoire. Marcher dans le chemin de la perfection, c'est avancer en mérites ; il y a ainsi progrès ou recul, selon que le mérite grandit ou s'arrête. Voilà sur quoi doit porter dans les justes l'examen de conscience. Faire la balance dans la vie spirituelle, c'est déterminer dans quelle mesure la somme de nos mérites dépasse celle de nos démérites.

Il importe donc d'exposer la doctrine catholique sur ce sujet et de rappeler les principes théologiques, fondements de la véritable spiritualité. Notre étude examinera ces points essentiels, en signalant au fur et à mesure les applications de l'ordre pratique : la notion du mérite, les conditions du mérite, le principe du mérite, l'étendue du mérite, la récompense du mérite.

I

La notion du mérite

Elle dérive de la notion même de la grâce, dont le mérite est l'épanouissement, la fleur, le fruit et la couronne.

La grâce est appelée par les saintes Lettres une seconde *naissance*, immaculée, incorruptible, qui nous donne le titre et la qualité d'enfants de Dieu : *Ils sont nés de Dieu,*

dit saint Jean (1). Et saint Pierre : *Vous êtes régénérés d'un germe non corruptible, mais incorruptible* (2). *Appelés enfants de Dieu, nous le sommes en effet* (3). Après notre baptême, notre père et notre mère, nous contemplant avec amour dans notre berceau, disaient de nous dans un doux transport : Réjouissons-nous, un enfant nous est né ! La famille céleste, l'adorable Trinité, penchée avec plus de tendresse encore sur ce même berceau, disait de nous : Un Dieu nous est né, un homme est né de Dieu, *ex Deo nati sunt.*

Or que nous donne la naissance ? Le propre de la génération est de communiquer un être physique semblable au principe qui engendre : naître, c'est recevoir d'un vivant quelque chose de lui qui passe en nous et qui reste toujours comme son miroir et son image ; en un mot, une nature nouvelle qui s'épanouit au soleil d'une nouvelle vie. En naissant de l'homme, nous recevons une nature humaine et nous reproduisons la figure de nos parents ; pour naître de Dieu, il nous faut participer à la nature divine, refléter le visage divin. C'est bien ce que nous apprend l'Écriture. Après avoir dit que la grâce est une seconde création, une seconde naissance, *nova creatura, renati,* elle l'appelle une communion à l'être de Dieu, une participation de sa nature : *Divinae consortes naturae* (4).

Si nous avons reçu par la grâce une nature divine, nous devons avoir des opérations de même ordre. Selon la belle expression d'un Père de l'Église, le chrétien est un *dieu en fleur* : il doit porter des fruits divins, c'est-à-dire des opérations dignes de Dieu. Dès lors, il y a dans les œuvres du juste une triple valeur surnaturelle.

(1) Jean, I, 13 : « ex Deo nati sunt ».

(2) I Pierre, I, 23 : « renati non ex semine corruptibili, sed incorruptibili ».

(3) I Jean, III, 1 : « ut filii Dei nominemur et simus ».

(4) II Pierre, I, 4. — Voir notre livre : *Hors de l'Eglise point de salut,* 2e éd., p. 128.

La valeur *méritoire* est la propriété que possède l'œuvre du juste, en tant que divine, d'être agréée de Dieu comme digne de récompense ; la valeur *satisfactoire* est la propriété que possède l'œuvre du juste, en tant que divine, d'être acceptée de Dieu comme une réparation de l'offense faite à la Majesté infinie ; la valeur *impétratoire* est la propriété que possède la prière du juste, en tant que divine, d'obtenir de Dieu les biens nécessaires ou utiles au salut.

Le mérite est comme la racine et le fondement des deux autres valeurs, et l'on pourrait même dire que la satisfaction et l'impétration sont une sorte de mérite, parce que l'œuvre sainte est digne ou mérite que Dieu l'accepte comme réparation, et la prière faite en état de grâce et au nom du Christ est digne que Dieu l'écoute.

Mais, prises au sens strict, ces notions doivent être soigneusement distinguées. Le mérite dit surtout le droit à la récompense, qui est l'augmentation de la grâce en ce monde, la gloire et l'augmentation de la gloire dans l'autre ; la satisfaction regarde la réparation de l'offense ; l'impétration implique l'efficacité de la prière par rapport aux biens du salut, et l'âme en état de péché mortel, ne pouvant encore mériter, peut prier.

Le mérite est personnel, dans ce sens que le juste ne peut mériter *de condigno* pour les autres, à moins d'avoir été institué le chef moral de l'humanité ; la satisfaction peut être cédée aux autres ; l'impétration s'étend plus loin que le mérite, car la persévérance finale échappe à la sphère du mérite, tandis qu'elle tombe de quelque manière sous le domaine de l'impétration, le Christ l'ayant promise à la prière persévérante faite en son nom.

La satisfaction revêt plusieurs aspects : en tant que l'œuvre du juste apaise la colère de Dieu, elle est *propitiatoire* ; en tant qu'elle incline Dieu à effacer la faute du pécheur, elle est *expiatoire* ; en tant qu'elle paie la dette due à la justice divine, elle est proprement *satisfactoire*. La propitiation agit avant la rémission du péché, en rendant propice le Dieu irrité par la faute ; l'expiation vise la

rémission même du péché qui se fait par la grâce sanctifiante ; la satisfaction vient après la justification et regarde la solution de la peine, quand la coulpe est effacée (1).

C'est surtout la première valeur que nous considérons ici. Il y a mérite proprement dit, mérite de *condignité, de condigno*, lorsque l'œuvre est vraiment digne de sa rétribution, qu'il y a entre les deux une sorte d'égalité ou de proportion, en sorte que la récompense est due à titre de justice ; le mérite de convenance, *de congruo*, est celui qui se fonde non pas sur la justice stricte, mais sur certaines exigences morales que le miséricordieux Rémunérateur ne manque jamais de satisfaire : c'est le droit de l'amitié à la récompense, *jus amicabile ad praemium*.

L'Église a défini, contre les Protestants, l'existence du mérite proprement dit dans les justes. « Une fois que les hommes sont justifiés, dit le concile de Trente, il faut leur proposer les paroles de l'Apôtre, promettant aux œuvres méritoires la couronne de justice. Comme la tête influe sur les membres et la vigne sur les rejetons, le Christ communique aux justes la vertu qui précède toujours leurs bonnes œuvres, les accompagne et les suit, et sans laquelle ces actes ne pourraient être agréables à Dieu ni méritoires... Si quelqu'un soutient que les œuvres de l'homme justifié ne méritent pas *véritablement* l'augmentation de la grâce, la vie éternelle et, s'il meurt dans la grâce, l'obtention de la gloire, et aussi l'augmentation de la gloire, qu'il soit anathème. » (2)

Le concile insinue en même temps les conditions du mérite, sa portée et son étendue.

II

Les conditions du mérite

Il faut les considérer du côté de l'œuvre, du côté de la personne qui agit, du côté du Rémunérateur suprême.

(1) Cf. *Le mystère de la Rédemption*, 2e éd., p. 262-3.
(2) Sess. VI, c. 16, can. 32.

L'œuvre doit être libre, bonne et surnaturelle. Perfection de notre activité, le mérite ne peut couronner que l'acte véritablement humain, c'est-à-dire qui procède à la fois de nos deux facultés maîtresses, de l'intelligence et de la volonté ; l'acte qui est en notre pouvoir, dont nous avons le plein domaine, et non point celui qui nous serait imposé par la contrainte du dehors ou par une impulsion fatale de notre nature (1). Donc, les actes purement naturels ou irréfléchis ou indélibérés échappent à la sphère du mérite. La conclusion qui s'impose pour la vie spirituelle, c'est que les personnes désireuses de la perfection doivent être continuellement sur leurs gardes, afin de diminuer les actes indélibérés et d'accroître ainsi le trésor de leurs mérites.

L'œuvre doit être bonne et surnaturelle, car il est manifeste que le mouvement ne peut nous rapprocher efficacement du terme suprême, la gloire, que s'il est du même ordre que lui, et pour ainsi dire au même degré.

Ce qui est essentiellement requis du côté de la personne, c'est l'état de voie, parce que le mérite, comme nous venons de le remarquer, est un mouvement et que le mouvement s'arrête dès qu'on arrive au terme. Notre-Seigneur énonce clairement cette vérité quand il dit : « Il me faut faire les œuvres de Celui qui m'a envoyé tant qu'il est jour. Voici venir la nuit, alors qu'on ne peut plus travailler : *venit nox, quando nemo potest operari* (2). » Le *jour* désigne la vie présente ; la *nuit*, la mort. Telle est l'interprétation commune des Pères, depuis Origène jusqu'à saint Augustin. Nombre de théologiens protestants, au XIXe siècle, ont perverti ce point de l'enseignement traditionnel, en prétendant que tout n'est pas immuablement fixé après la mort, que le salut continue dans les enfers,

(1) L'Église a déclaré, contre Jansénius, que le mérite requiert cette double exemption, et de la violence extérieure et de la nécessité naturelle (Cf. *Denzinger*, 1094).

(2) Jean, IX, 4.

dans l'intervalle de la première et de la seconde venue, auprès des fractions de l'humanité qui n'ont pas été mises en demeure de se décider pour ou contre le Christ dans l'existence terrestre (1).

La moindre hésitation est impossible à ce sujet. L'âme, en sortant du corps, paraît à la barre de Dieu pour y subir un jugement irréformable, et, si elle est en état de péché mortel, elle descend tout de suite en enfer, *mox post mortem*, où elle subit une peine qui n'aura pas de fin (2). Un des *schémas* du concile du Vatican, bien qu'il n'ait pas de valeur juridique, traduit fidèlement la croyance certaine et infaillible de l'Église : « Après la mort, qui est le terme de notre vie, l'âme paraît aussitôt au tribunal de Dieu pour rendre compte de ce qu'elle a fait dans le corps, soit le bien, soit le mal ; et après cette vie mortelle il ne reste plus de place pour le repentir et le retour à la pénitence (3). »

On pourrait concevoir, à la rigueur, que le mérite accidentel pût s'accroître dans l'au-delà ; car si la béatitude essentielle est immuable, les âmes sont capables de ressentir de nouvelles joies accidentelles qui complètent leur félicité. Mais la doctrine commune en théologie, c'est que même le mérite accidentel s'arrête à la mort, et que les gloires accidentelles, ajoutées successivement, sont dues aux mérites de la vie présente, c'est-à-dire que le juste a mérité ici-bas que de nouvelles joies lui seraient conférées au ciel, selon que le requiert son état ou sa condition.

La raison de cet enseignement, c'est la raison même de l'union de l'âme avec le corps : l'homme doit acquérir sa perfection dans l'état d'union et tant que dure l'union ; voilà pourquoi saint Paul attribue le mérite ou le démérite aux œuvres seulement qui ont été faites tandis que l'homme

(1) A. Grétillat, *Exposé de théol. systém.*, t. IV, p. 549, Paris, 1900.

(2) Benoit XII, Constit. *Benedictus Deus* du 29 janvier 1336 ; — Concile de Florence, *Decret. pro Graecis*; Cf. *Denzinger*, 531, 693.

(3) Cf. Granderath, *Acta et decreta Conc. Vatic.*, Frib. Brisg., 1892, p. 564, col. 2.

avait son corps : « Nous tous, il nous faut comparaître devant le tribunal du Christ, afin que chacun reçoive ce qu'il a mérité étant dans son corps, selon ses œuvres, soit bien, soit mal (1). »

Une autre condition pareillement indispensable, c'est l'état de grâce et de charité. Notre-Seigneur déclare que nous ne pouvons porter les fruits surnaturels qu'à la condition de rester unis à Lui ; de même que le sarment n'est fécond que s'il puise sa sève dans le tronc nourricier de la vigne (2). Or c'est la grâce sanctifiante qui nous fait habiter et vivre dans le Christ. Saint Paul a proclamé la nécessité et l'excellence de la charité et de la grâce, dont elle est inséparable, dans une page célèbre que l'on a appelée l'une des plus éloquentes et des plus sublimes de toutes les langues humaines, et qui se résume ainsi : « Sans la charité je ne suis rien, tout ne me sert de rien, et avec elle je puis tout (3). »

Qu'il suffise de rappeler quelques déclarations du Magistère infaillible. Le deuxième concile d'Orange définit : « La récompense est due aux bonnes œuvres si elles ont lieu, mais la grâce, qui n'est pas due, précède pour qu'elles aient lieu (4). » Les Pères de Trente achèvent de préciser : cette grâce qui précède l'œuvre méritoire, c'est la grâce de la justification ou la grâce sanctifiante, et c'est pourquoi le concile n'attribue le mérite qu'aux œuvres de l'homme justifié (5).

La raison théologique est assez manifeste. Puisque la récompense est l'*héritage* même de Dieu, la personne capable de mériter est celle qui a le droit d'hériter de Dieu, c'est-à-dire celle qui est son enfant ; car c'est le fils qui est l'héritier de droit : *Si filii et haeredes* (6). Seule la grâce

(1) II Cor., v, 10 : « Ut referat unusquisque PROPRIA CORPORIS prout gessit, sive bonum, sive malum. » Cf. Comment. de *saint Thomas* et du *P. Cornély*, in h. l. — (2) *Jean*, xv, 4. — (3) I *Cor.*, XIII. — (4) Can. 18. Cf. *Denzinger*, 191. — (5) Sess. v, cap. 16, can. 32. — (6) *Rom.*, VIII, 17.

sanctifiante peut nous infuser cette filiation ineffable, faire de nous des dieux et nous permettre de porter cette particule de la plus sublime noblesse : *de Dieu, genus sumus Dei* (1). Elle est donc le principe premier et indispensable de tout mérite : une vie qu'elle n'a point fécondée est perdue pour le ciel.

Du côté du Rémunérateur suprême, il faut une promesse de la récompense ; car nos œuvres ne sauraient être un titre de justice à l'héritage de Dieu s'il ne les avait ordonnées lui-même à cette fin et n'avait promis de les couronner. Aussi bien la Sainte Écriture signale-t-elle expressément la promesse divine : « Heureux l'homme qui supporte l'épreuve !... Il recevra la couronne de vie que Dieu a promise à ceux qui l'aiment (2). »

On peut dire que cette promesse est comprise dans le fait même de notre élévation surnaturelle et que la volonté de nous conférer la grâce en vue de la fin dernière équivaut à une promesse : comme celui qui donne la semence de la plante veut les fleurs et les fruits qui en sont la couronne, ainsi Dieu, en nous infusant la grâce, semence de gloire, nous propose la vie éternelle. Concluons avec le concile de Trente : « A ceux qui travaillent bien jusqu'à la fin et espèrent en Dieu, il faut proposer la vie éternelle, à la fois comme une grâce promise miséricordieusement aux enfants de Dieu par Notre-Seigneur, et comme une rétribution qui sera fidèlement rendue, en vertu de la promesse divine, à leurs bonnes œuvres et à leurs mérites (3). » En couronnant nos mérites, Dieu, assurément, couronne ses dons ; mais puisqu'il s'est engagé à notre égard par ses promesses, nos mérites nous donnent *droit* à la couronne, et celle-ci nous est conférée à titre de justice par le juste juge : saint Paul la nommait : « La couronne de justice que me donnera le juste Juge (4). »

(1) *Act.*, XVII, 28.

(2) *Jacques*, I, 12 : « Accipiet coronam vitae quam repromisit Deus diligentibus se ».

(3) Sess. VI, cap. 16.

(4) « Corona JUSTITIAE, quam reddet mihi Dominus, in illa die, *justus Judex* » (II Tim., IV, 8).

De ces quelques notions théologiques découlent d'importantes applications pour la vie spirituelle. Les âmes soucieuses de leur sanctification devront se rappeler fréquemment qu'elles sont devenues par la grâce participantes de la nature divine qui les met au niveau de Dieu ; et, par suite, des opérations divines d'une valeur inappréciable. Supposez que dans la balance de l'éternelle justice on mette d'un côté la prière d'un juste, le soupir d'un innocent, une larme d'une pauvre mère ; et de l'autre, toutes les merveilles du génie et de l'énergie humaine : cette prière, ce soupir et cette larme pèsent plus que tous les biens de la nature ensemble... Mais, d'autre part, comme il faut être vigilant pour rester à ce niveau surnaturel, pour écarter la dissipation, diminuer de plus en plus les actes indélibérés, ne rien perdre du temps qui nous est donné dans la vie présente, période unique du mérite, et pour orienter toutes nos actions vers l'éternité et vers la gloire de Dieu !

Il nous reste à exposer une belle doctrine de saint Thomas : comment dans les justes toutes les actions qui ne sont pas des péchés véniels restent méritoires ; il nous reste à expliquer, en même temps, la nature de l'imperfection dans la vie spirituelle.

Ce qui vient d'être dit suffira déjà pour nous faire apprécier une réflexion du Docteur Angélique : Le plus petit mérite ou « le bien d'une seule grâce vaut plus que tout le bien de la nature entière » (1). « O paroles d'or, s'écrie à ce propos Cajetan, paroles qu'il faudrait méditer jour et nuit ! Une seule grâce vaut plus que tout l'univers ! Considérez donc sans cesse la perte immense de ceux qui ne savent pas apprécier un tel trésor ! » (2)

(*A suivre.*)

Fr. Édouard Hugon, O. P.
Rome, Collège Angélique.

(1) *S. Thom.*, Iª IIªᵉ, q. 113, a. 9, ad 2.
(2) *Cajet.*, Comm. in hunc loc.

L'ascension de l'âme vers la contemplation mystique

Ascensiones in corde suo disposuit...
Videbitur Deus deorum in Sion.
(Psaume 83.)

Si la contemplation mystique s'opère par la mise en branle des dons du Saint-Esprit, il en faut conclure qu'elle dépend de l'initiative divine, et qu'il ne servirait à rien de se violenter pour la provoquer. Mais il est un autre excès, assez fréquent malheureusement, et qui vient de ce que beaucoup d'âmes ont reçu en ces matières une doctrine erronée. Elles se figurent que cette contemplation est un paradis fermé, une terre promise seulement à quelques rares privilégiés. Tel n'est point l'enseignement de saint Thomas. Selon lui, toute âme chrétienne peut aspirer à l'état mystique ; et si quelqu'un s'y prépare comme il convient, *il est normal* que Dieu intervienne pour l'y élever. Voilà ce qu'il nous faut expliquer.

§ I. — Toute ame chrétienne peut aspirer a la contemplation mystique.

Ne voyons pas dans la contemplation mystique l'une de ces faveurs extraordinaires (*gratiæ gratis datæ*), telles que

le don de prophétiser, de parler des langues inconnues, d'avoir des visions et des révélations (1). Ces grâces sont d'un ordre tout à fait à part. Dieu s'en sert quand il lui plaît et pour des raisons d'utilité publique. Si *de fait* elles sont souvent accordées à des saints qui en tirent profit personnellement, elles ne sont pas, *de soi*, en rapport avec l'état de perfection de celui qui les obtient, et n'ont rien à voir avec son salut. Il suffit de citer l'exemple de Balaam et de son ânesse. De plus, ces grâces sont purement gratuites. Vis-à-vis d'elles nul n'a jamais d'aptitudes. L'âme, même sanctifiée, ne possède à leur égard que la simple « puissance obédientielle », c'est-à-dire que sa nature d'âme peut se plier à une telle intervention du Tout-Puissant. Voilà tout. Dieu le voulant, ces grâces pourront donc la traverser instantanément, mais sans que rien en elle ne les appelât, et sans que rien n'en demeure pour les renouveler. Il n'y a pas d'habitudes de prophétie, de vision, etc.

Saint Thomas a soigneusement distingué de ces charismes la contemplation qui est due à l'exercice des dons du Saint-Esprit, et il les a étudiés séparément dans la Somme théologique (2). A la différence de ces faveurs extraordinaires, la contemplation mystique fait partie intégrante de la perfection chrétienne, et toute âme qui jouit de l'état de grâce possède en elle-même de quoi y parvenir un jour.

Ce n'est pas dans le secret d'un Cénacle, entre disciples choisis que saint Paul parlait de l'habitation du Saint-Esprit dans les justes. Il la prêchait dans des lettres publiques qui se lisaient le dimanche aux assemblées des chrétiens de Corinthe, de Rome, ou d'Ephèse. Et nous connaissons l'existence en nos âmes de ces dons divers parmi lesquels trois ont la contemplation pour objet. Serait-ce afin

(1) Iª IIªᵉ, qu. 171-178.

(1) Voir encore *De Veritate,* qu. 13, a. 2, ad 9, où S. Thomas distingue explicitement la contemplation de celui de ces charismes qui s'en rapproche le plus : la vision extatique à ses degrés divers.

de rester en face du Saint-Esprit comme de pures habitudes dont il est écrit qu'il n'en sortira jamais un acte, que les dons de science, d'intelligence et de sagesse nous sont accordés ? Non, évidemment, tel n'est pas le dessein de Dieu.

On peut donc désirer la contemplation mystique, et l'on a le droit, parfois le devoir (1), de s'y disposer. A qui y verrait de la présomption, je répondrai par deux pensées de saint Thomas touchant certains mouvements d'âme qu'il faut se garder de confondre avec ce péché. Le présompteux, dit-il, est celui qui entreprend une œuvre supérieure à ses forces (2). Mais « il peut très bien se faire qu'une œuvre dépasse la puissance active d'un être, sans qu'elle soit pourtant au-dessus de sa puissance passive. Ainsi l'air possède une puissance passive qui lui permet d'être transformé au point d'acquérir l'énergie et le mouvement du feu, ce qui dépasse sa puissance active. De même il y aurait vice et présomption si quelque homme de vertu imparfaite prétendait arriver d'un coup à ce qui n'appartient qu'aux parfaits. Mais y tendre avec un continuel effort vers la perfection, cela n'est point présomptueux » (3). L'application ne se fait-elle pas d'elle-même au cas que nous étudions ? Où trouver de ces puissances passives aussi caractérisées que les dons du Saint-Esprit ? — Au surplus, suivant ce mot d'Aristote auquel saint Thomas fait appel en ce même article de la présomption, et qu'il se plaît à rappeler chaque fois qu'il s'agit des rapports du juste avec Dieu : « Ce que nous pouvons par nos amis, c'est encore par nous-mêmes en quelque manière que nous le pouvons (4). » Or Celui de qui procède le don de la

(1) C'est un devoir pour les âmes qui se sont obligées par des vœux à tendre à la perfection, tout au moins lorsqu'elles sont entrées dans un ordre religieux dont la fin, ou l'une des fins, est contemplative, par exemple les chartreux, les dominicains.

(2) IIª IIæ, qu. 130, a. 1.

(3) Ibid., ad 1.

(4) Ibid., ad 3; Iª IIæ, qu. 109, a. 4, ad 2, etc.

contemplation habite en nous à titre d'ami précisément.

Il est vrai, sans doute, — et saint Thomas l'a bien observé, — qu'il faut compter avec les tempéraments et les diverses vocations qui s'ensuivent. Toute la nature a été faite pour la grâce et le premier effet de la prédestination est le tempérament même de celui que Dieu prédestine. Tant il y a d'unité dans le plan de la Souveraine Sagesse, « qui atteint d'une extrémité à l'autre avec force et dispose tout avec douceur ». Les personnes dont les passions sont ardentes se portent volontiers aux œuvres. La naturelle agitation de leur esprit les dispose à la vie active. D'autres ont naturellement un esprit libre et net, calme et tranquille, tellement apte à la contemplation que si on les applique tout à fait aux labeurs de la vie active, ils peuvent en recevoir du préjudice. Néanmoins il faut observer avec saint Grégoire que souvent l'amour excite au travail ceux qui cherchent le repos, et que la crainte adoucit dans la contemplation l'impétuosité de ceux qui sont trop portés à l'action. C'est pourquoi les plus aptes à la vie active peuvent par leurs exercices mêmes se disposer à la contemplation ; et les plus doués pour la vie contemplative peuvent se plier aux exercices de la vie active : ils n'en deviendront que plus dispos pour contempler (1).

Saint Thomas n'entend pas dire par là que tous peuvent vaquer de la même manière à la contemplation. Les modes de celle-ci varient à l'infini. C'est de ce qui en forme l'essentiel qu'il s'agit : savoir, de ce regard tout simple de l'intelligence, qui, éclairée de la lumière du Saint-Esprit sur la vérité divine, l'admire et la goûte amoureusement.

Faute d'avoir distingué l'accessoire du principal, on se figure trop souvent la contemplation inabordable à la plupart des chrétiens. Et l'on se trompe. On se trompe parce que, je le répète, il n'est pas croyable que les dons de science, d'intelligence et de sagesse nous soient accordés en vain.

(1) IIa IIae, qu. 182, a. 4, ad 3.

Ce n'est point là conclusion purement théorique, d'ailleurs garantie par l'autorité de saint Thomas. Toute une tradition pratiquante vient en confirmer la vérité. Voici, sous la plume du Père Schwalm, une page de synthèse historique qui ne laisse pas d'être impressionnante :

« Les mystiques dominicains sont unanimes à exciter le désir de cette grâce [de la contemplation]. Ce n'est pas chez eux simple tradition d'Ordre ou d'École ; c'est une doctrine qu'ils partagent avec saint Bonaventure et saint Bernard, Richard et Huges de Saint-Victor, Cassien et saint Grégoire le Grand. Les Pères de l'Église en ont marqué les premiers jalons : dès le Ve siècle, Denys, dit l'Aréopagite, en précisait certains principes fondamentaux ; les emprunts de saint Thomas à ce profond mystique rattachent fortement la spiritualité dominicaine à l'enseignement des premiers âges chrétiens. Tauler, Suso, sainte Catherine de Sienne, en développent beaucoup les conséquences pratiques. Moins attentifs que saint Thomas aux questions spéculatives, ils acheminent surtout leurs lecteurs à se disposer pour recevoir le don de la contemplation. Tauler indique avec prudence les signes d'un véritable appel à cette forme d'oraison ; il en déduit une triple règle de conduite que saint Jean de la Croix, théologien d'esprit très net et de formation bien thomiste, éclaircira au suprême degré. Tous ces apôtres du mysticisme, et du plus sûr, se font une joie et un devoir d'y attirer les âmes ferventes, en voie de perfection.

« Comment ces vues, si fondées en doctrine, si garanties à la fois par la science acquise et l'expérience surnaturelle des Docteurs et des Pères, sont-elles devenues d'une hardiesse troublante, d'une nouveauté suspecte pour certains directeurs en plein XIXe siècle ? Comment ont-elles pesé sur des disciples de saint Thomas eux-mêmes et sur des familiers de la mystique dominicaine ?

« C'est qu'à partir du XVIe siècle, l'exclusivisme de Rodriguez en faveur de la méditation ; qu'au XVIIe le mysticisme abusif et malsain de Molinos, de Malaval, de

Mme Guyon, déterminèrent une réaction étroite et timorée ; nombre de directeurs ou d'écrivains ascétiques s'efforcèrent de classer la contemplation comme un état extraordinaire. Défense alors d'y aspirer : l'humilité et la prudence l'interdisaient. Cela parut plus sûr devant cette débauche d'oraisons sublimées qu'imaginaient les nouveaux mystiques.

« Et cependant, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, saint François de Sales, saint Jean-Baptiste de la Salle, Suarez, protestent contre l'excès de la nouvelle réaction. Ils possèdent, eux aussi, l'autorité de la science acquise et de l'expérience surnaturelle ; c'est une solution fortement motivée, c'est une doctrine vécue qu'ils établissent en déclarant qu'il y a une *contemplation ordinaire*, exempte de ravissements et d'extases (1), et prudemment désirable pour les âmes qui avancent... » (2)

Sans doute *il est possible* que *par exception* Dieu n'accorde pas ce don de la contemplation à des âmes qui auront fait tous leurs efforts. Après tout, l'intervention spéciale du Saint-Esprit, que cette grâce suppose, n'est pas rigoureusement due. On peut se sauver sans elle. Sainte Thérèse rappelle cette vérité à quelques-unes de ses religieuses pour les consoler de n'être pas contemplatives : « Laissez faire le Maître de la maison, leur dit-elle. Il est sage, il est puissant, il sait ce qui nous convient et aussi ce qui lui convient à lui-même. Si, faisant ce qui est en votre pouvoir et vous disposant à la contemplation par cette vie parfaite que nous avons indiquée, vous vous voyez refuser ce don, — encore suis-je portée à croire que vous le recevrez *si votre détachement et votre humilité sont véritables*, — soyez sûres que Notre-Seigneur vous garde

(1) Il y aurait à distinguer entre l'extase qui n'est qu'une conséquence naturelle d'une contemplation mystique intense, et certains autres phénomènes qui sont miraculeux.

(2) P. Schwalm, Préface de *La Vie avec Dieu*, p. xxxv à xxxviii. — Pour plus de développement, voir A. Saudreau, *La vie d'union à Dieu et les moyens d'y arriver d'après les grands Maîtres de la Spiritualité.*

cette joie pour la joindre à toutes celles qui vous attendent dans le ciel (1). »

Mais, on le voit, sainte Thérèse attribue plutôt l'absence de contemplation au défaut de préparation dans l'âme. Elle ne croit guère à un simple refus dē Dieu. Plus loin même elle affirme qu'elle n'y croit pas du tout. « Songez que le Seigneur invite tout le monde, écrit-elle. Il est la Vérité même, donc la chose est hors de doute. Si le festin n'était pas général, il ne nous appellerait pas tous, ou bien en nous appelant il ne dirait pas : Je vous donnerai à boire. Il dirait : Venez tous, vous n'y perdrez rien, et je donnerai à boire à qui je trouverai bon. Mais comme il dit, sans restriction : Venez tous, je regarde comme certain que tous ceux qui ne resteront pas en chemin recevront cette eau vive. Daigne Celui qui nous la promet nous donner sa grâce pour la chercher comme il faut ! Je le lui demande au nom de lui-même.

« Il semble, ajoute la sainte, qu'il y ait contradiction entre ce que je viens de dire au chapitre précédent et ce que j'avais dit plus haut quand, voulant consoler les âmes qui ne parviennent pas à la contemplation, je montrais qu'il y a divers chemins pour aller à Dieu, comme il y a différentes demeures dans le ciel. Et pourtant je maintiens ce que j'ai dit. Notre-Seigneur en effet, connaissant notre faiblesse, a tout ordonné d'une manière digne de lui. Mais il n'a pas dit : Que les uns viennent par tel chemin, les autres par tel autre. Non, dans sa miséricorde, il n'empêche personne de se diriger vers cette fontaine de vie pour s'y désaltérer. Qu'il en soit à jamais béni ! Avec combien de raison il aurait pu m'en écarter ! Mais puisqu'il ne m'a point dit de me retirer quand je m'en approchais, qu'il n'a point commandé qu'on me jetât dans l'abîme, c'est évidemment qu'il n'éloigne personne. Que dis-je ? c'est publiquement et à grands cris qu'il nous appelle (Joan. VII, 37). Dans sa bonté, néanmoins, il ne nous fait

(1) *Le chemin de la perfection*, ch. XVII, fin.

oint violence ; mais afin que personne ne se retire sans onsolation et ne meure de soif, il abreuve de plusieurs nanières ceux qui veulent bien le suivre (1). »

Oui, c'est cela, et nous l'avons déjà noté, il y a plu-ieurs manières de goûter la contemplation mystique. En articulier, celle-ci peut exister longtemps sans joie sen-ible, à l'état aride. N'est-ce pas ce que voulait dire sainte 'hérèse plus haut ? Mieux que tout autre, saint Jean de la roix a su nous décrire cette contemplation douloureuse les débuts.

Bref, de ces remarques dictées par l'expérience des saints, n même temps que par la science des théologiens, il ésulte que toute âme peut aspirer à la contemplation nystique. Mais sainte Thérèse nous a déjà insinué qu'une réparation est nécessaire pour l'obtenir. Insistons main-enant sur ce point.

II. — IL FAUT, POUR SE DISPOSER A LA VIE CONTEMPLATIVE, PRATIQUER D'ABORD LES VERTUS MORALES.

Quelqu'un pourrait dire : A supposer que je jouisse de 'état de grâce, je possède en moi les dons du Saint-Esprit, t alors je n'ai qu'à me recueillir, et à implorer l'interven-ion divine, pour entrer en contemplation ? — Non, ce erait passer d'un extrême à l'autre. Les dons du Saint-Esprit ne nous sont pas accordés pour nous dispenser de 'effort vertueux, mais pour le prolonger seulement. Dieu achève à sa divine manière l'œuvre commencée à la nanière humaine. *Normalement parlant, l'Esprit de Dieu ne nous éclaire pas de sa lumière sans une double prépara-ion éloignée et prochaine qui se résume ainsi : pratique*

(1) *Le chemin de la perfection*, ch. XIX, fin, et ch. XX, début. — Voir encore ch. XXV, fin : « C'est au Seigneur de faire ce don (de la contemplation surnaturelle). Il ne vous le refusera point, si vous ne restez pas en chemin, et si vous faites jusqu'au terme de généreux efforts. »

des vertus morales, effort intellectuel de méditation et d'intuition, le tout gouverné par la charité. Saint Thomas nous en avertit expressément : « Par ordre de génération ou de disposition, écrit-il, les vertus morales et intellectuelles précèdent les dons, parce que c'est en se comportant comme il convient par rapport à sa propre raison que l'homme se dispose à bien se comporter vis-à-vis de Dieu (1). »

Essayons de développer cette pensée.

D'abord, la pratique des vertus morales s'impose. En effet il faut établir entre nous la justice et la paix, en nous-mêmes l'harmonie et l'unité, afin que ni les tumultes extérieurs, ni les désirs inférieurs n'entravent l'action de l'intelligence, mais au contraire que les ressources du monde et nos propres facultés se mettent, chacune à sa manière, et suivant l'ordre naturel, au service de la contemplation. Bien qu'elle soit le fruit des dons du Saint-Esprit, la contemplation mystique n'en reste pas moins, comme celle du philosophe en quête de vérité, l'opération de l'intelligence humaine. En dotant l'âme de ces habitudes surnaturelles que nous appelons « les dons », la grâce, pas plus ici qu'ailleurs, ne détruit la nature dans son être de fond. Elle la perfectionne seulement et l'oriente vers de plus hautes espérances.

L'homme doit tout faire pour vivre selon ce qu'il y a de meilleur en lui, disait Aristote dans un passage de son *Ethique* que saint Thomas s'est plu à commenter (2). Et ce meilleur, explique le philosophe grec, c'est l'acte de son intelligence en contemplation de la vérité divine. « La souveraine perfection de la vie humaine, écrit d'autre part saint Thomas, c'est que l'esprit de l'homme puisse librement vaquer à Dieu (3). » Tout doit être ordonné à ce but (4). Le Docteur angélique se rend bien compte que la

(1) Ia IIae, qu. 68, a. 8, ad 2. — Voir qu. 69, a. 1, 2 et 3.
(2) *Eth.*, lib. X, lect. 11, circa fin. — Cf. lect. 10 et seq.
(3) III *Gentes*, c. 131. — Voir aussi le beau chapitre précédent, c. 130.
(4) III *Gentes*, c. 37 : « Ad hanc (contemplationem) omnes aliae operationes ordinari videntur sicut ad finem. »

contemplation parfaite ne se réalisera qu'au ciel. Cependant il sait aussi qu'entre tous les moyens qui nous rendent capables d'une fin, il n'en est pas de plus efficace en soi que celui qui est l'image de cette fin même. Il faut donc que la concorde et l'entr'aide règnent dans la société pour que ses membres soient à même de vaquer dès ici-bas à cet acte-là. Il faut qu'une sérieuse discipline coordonne la multiplicité des puissances de l'homme et les rectifie progressivement dans une unité supérieure pour que son être puisse ainsi s'épanouir par le sommet et se grandir. Là se trouve en définitive la raison d'être des vertus morales : rendre possible la contemplation. Et pour s'élever à celle-ci, la première tâche qui s'impose, c'est de pratiquer celles-là. Sans quoi, comment l'intelligence attirée vers les plaisirs sensibles sous l'influence des passions charnelles, distraite par les soucis que lui donne intérieurement une nature complexe livrée à l'anarchie, préoccupée par le tumulte des œuvres et des luttes extérieures qui envahissent sa pensée et réclament son intervention, comment l'intelligence pourrait-elle s'adonner à cette opération supérieure ?

L'élite de l'humanité, non contente de pratiquer les préceptes, qui suffisent absolument parlant, suit même les conseils du Christ en se vouant à la pauvreté, à la chasteté, à l'obéissance dans le recueillement de la vie claustrale. Pourquoi cela ? — Avant tout, pour se délivrer plus complètement des obstacles qui empêchent l'âme de vaquer à Dieu, répond saint Thomas. Pauvreté, chasteté, obéissance, ne sont pas des perfections par elles-mêmes, mais des moyens d'arriver à la perfection qui consiste dans l'action que l'on vient de dire (1). « La pauvreté, par exemple, est d'autant plus louable que l'homme débarrassé des soucis terrestres s'occupe plus librement des choses spirituelles

(1) « Non quasi ipsæ sint perfectiones, sed quia sunt dispositiones quædam ad perfectionem, quæ consistit in hoc quod Deo vacetur » (III *Gent.*, c. 131).

et divines ; de telle sorte, pourtant, qu'il garde les moyens de sustenter sa vie ; d'ailleurs il n'est pas besoin pour cela de grand'chose. Moins la manière de vivre dans la pauvreté exige de sollicitude, plus la pauvreté est digne d'éloge. Ce n'est pas à la grandeur de la pauvreté qu'il faut mesurer la louange. Car ce n'est pas pour elle-même que la pauvreté est bonne, mais pour autant qu'elle délivre des obstacles qui empêchent l'homme de se livrer aux choses spirituelles (1). » Et il en est ainsi pour le reste. Les vœux de religion et les observances monastiques sagement comprises, après avoir facilité la pratique des vertus morales, en augmentent l'efficacité au point de vue contemplatif, car ils nous libèrent même des soucis légitimes qui encombrent une vie chrétienne ordinaire.

En résumé, et c'est encore saint Thomas qui parle, dans la mesure où l'on sera moralisé et parfait dans la vie active, on sera capable de la vie contemplative (2). Si les vertus morales, — et je leur ajoute l'observation des conseils évangéliques, — ne sont pas les principes formels de la contemplation, elles écartent du moins ce qui l'empêcherait et nous mettent en disposition d'y vaquer librement.

« Que les directeurs spirituels notent bien ceci, remarque Cajétan en commentant la Somme (3), et qu'ils veillent à ce que leurs disciples s'exercent d'abord dans la vie active, avant de leur proposer les sommets de la contemplation. Il faut en effet dompter ses passions par des habitudes de douceur, de patience, etc., de libéralité, d'humilité, etc., pour pouvoir, une fois apaisé, s'élever à la vie contemplative. Faute de cette ascèse préalable, beaucoup qui, au lieu de marcher, s'en vont sautant dans la voie de Dieu, se retrouvent, après avoir consacré un long temps de leur vie à la contemplation, vides de toutes vertus,

(1) III *Gentes*, c. 134.
(2) III Sent. d. 35, qu. 1, a. 3, q[la] 3 ; II[a] II[ae], qu. 180, a. 2 cum resp.
(3) In II[am] II[ae]. qu. 182, a. 1, § VII.

impatients, colères, orgueilleux, pour peu qu'on les mette à l'épreuve. De tels gens n'ont eu ni la vie active, ni la vie contemplative, ni la mixte, mais ils ont édifié sur le sable. Et plût à Dieu que ce défaut fût rare ! »

(*A suivre.*)

Fr. D. Joret, O. P.

La construction ascétique de saint Augustin[1]

III. — La Perfection réalisable dans la vie présente.

La persistance de la chair de péché, l'imperfection de la connaissance des choses divines, ne permettent pas à la charité, nous l'avons montré, d'atteindre sa perfection absolue en cette vie.

Toutefois il y a une perfection réalisable ici-bas : quelle est-elle ? Notre guide saint Augustin va nous préciser en quoi elle consiste.

Cette perfection, qui fait les saints, est d'autant plus merveilleuse, qu'elle se développe dans l'imperfection inhérente à la nature tombée. « Quand je suis faible, dit saint Paul, c'est alors que je suis puissant » (II *Cor.*, xii, 10). De même, c'est dans l'imperfection subsistante que la perfection se produit, merveilleux contraste dont Dieu tire sa gloire.

Lutter contre la chair par les armes de l'esprit, la crucifier avec ses vices et ses convoitises (*Gal.* v, 24) ; mettre à cette lutte, à cette mortification, une énergie, une âpreté victorieuse; courir à l'exemple de saint Paul, sans regarder jamais en arrière, le visage et le corps tendus vers le but à atteindre, sans arrêt ni ralentissement, avec une vitesse croissante ; prier d'une prière ininterrompue, pour obtenir et la remise des fautes quotidiennes et la préservation des fautes futures; pleurer

(1) Cf. février et mars 1920.

et gémir, afin d'échapper à la servitude du péché et de conquérir la glorieuse liberté des enfants de Dieu : ah ! sans doute, ce n'est pas la perfection absolue qui est le repos plénier en Dieu vu face à face et possédé à tout jamais ; mais c'est déjà une grande perfection, et un merveilleux spectacle à Dieu comme aux hommes.

Exposons notre thèse. La perfection de cette vie n'est pas, dirons-nous, cette perfection tout d'une pièce et définitive de la créature humaine rétablie en son intégrité et mise en possession de sa fin ; *elle est constituée par une série d'actes qui se complètent les uns les autres, et dont les derniers rachètent la défectuosité des premiers* ; c'est ainsi que l'homme voyageur sur terre arrive à une perfection réelle.

Expliquons-nous, d'après saint Augustin.

*
* *

Comme saint Augustin établissait contre Julien d'Eclane que le baptême nous rachète de tout péché, mais laisse dans nos membres mortels une infirmité et même un foyer de péché, à savoir la concupiscence, Julien très retors s'exclamait : « Alors nous ne sommes baptisés qu'à moitié ! » Saint Augustin protestait : « Nous sommes, disait-il, rachetés en totalité par le saint baptême. »

Nous le sommes, parce que tout péché est éliminé de notre âme et de notre corps. Le baptême atteint et sanctifie non seulement l'âme, mais aussi le corps qui devient, suivant l'expression de l'Apôtre, « le temple du Saint-Esprit » (I *Cor.* VI, 19). Il sanctifie si bien l'homme tout entier, que celui-ci, venant à mourir avec la grâce totale de son baptême, s'en va tout droit au ciel.

Cette sanctification totale de la personne n'enlève pas l'infirmité de la nature, qui se déclare par l'ignorance et la concupiscence ou le penchant au mal. La lutte s'impose, comme *premier élément de perfection* ; et elle durera toute la vie. La grâce du baptême bien cultivée y rendra l'homme victorieux. Les efforts qu'il devra faire contre lui-même, contre le monde, contre Satan, exalteront en lui les vertus de foi, d'espérance et de charité, reçues au baptême, et leur donneront occasion de déployer toute leur divine efficacité. Toutefois, en cette lutte corps à corps contre les vices, l'âme recevra quelques bles-

sures ; c'est inévitable. « Elle est revêtue, dit saint Augustin, de jugement comme d'une chlamyde, ce qui est un vêtement de guerre et non de réjouissance ; et il lui arrive d'être légèrement blessée » (*De Perf. Just.* 27). Alors que fait-elle? Encore que sa conscience ne lui reproche rien de grave, elle gémit et prie ; elle n'ose pas dire qu'il n'y a pas de mensonge en elle, elle se tient dans la vérité, en s'humiliant et en confessant ses péchés; elle se retire de plus en plus du mal, dont elle demande avec des cris d'être totalement délivrée ; elle ne se glorifie pas d'avoir le cœur chaste, quand elle songe au jugement de Dieu qui l'attend ; elle recourt à sa miséricorde, qui pardonne même les péchés qu'on ne connait pas (1).

Cette attitude humiliée et sans cesse priante est le *second élément de perfection*. Ce n'est pas tout. Pour réduire son corps à la loi de l'esprit, le chrétien le châtie, à l'exemple de l'Apôtre. Enfin, sachant que la miséricorde est promise à quiconque fait miséricorde, il s'applique avec hilarité au soulagement des misères spirituelles et corporelles du prochain. Cette application d'un côté aux exercices de pénitence, de l'autre aux bonnes œuvres, constitue un *troisième élément de perfection*.

En agissant ainsi sous l'impulsion de la grâce de son baptême, l'âme profite merveilleusement. Non seulement elle se rachète au fur et à mesure des péchés dans lesquels elle tombe par fragilité; mais de jour en jour elle en diminue le nombre. Non seulement. il ne lui reste pas trace des légères blessures reçues dans la lutte; mais la sanation de ses affections avance rapidement; la charité prend en elle de plus en plus d'empire, et la cupidité diminue en proportion. Il y a progrès continu vers la justice et vers la perfection.

On le voit, celle-ci résulte dans la vie présente et de la sainteté foncière du baptême, et de la mise en valeur des vertus théologales par la lutte contre le mal et les agents du péché, et d'une prière incessante implorant rémission des péchés passés et préservation des futurs, et des actes réparateurs de la pénitence et de la miséricorde. De tous ces éléments fondus ensemble s'intègre la perfection chrétienne ici-bas (2).

(1) Tous ces traits sont pris de saint Augustin (*De Perf. Just.*, passim).

(2) Dans ce tableau, on retrouve facilement les traits des sept béatitudes constituant la gradation progressive de l'âme, telle que saint

***

Ajoutons quelques traits au tableau : prenons-les du livre VI de saint Augustin contre Julien (49, 50).

Le saint Docteur signale ce triple obstacle à la perfection : la corruptibilité de la chair, l'ignorance et la concupiscence. Le premier ne sera levé que par la mort : « l'ignorance diminue par la vérité de plus en plus brillante, la concupiscence par la charité de plus en plus fervente ». Il n'y a pas de limite assignable à cette double diminution. Bien plus, en ce qui concerne le mal de l'ignorance, moins redoutable et moins tenace que celui de la concupiscence, saint Augustin dit : « Croyons qu'il peut être non seulement diminué en cette vie, mais enlevé totalement. » Parole étonnante ! (1) L'âme pourrait donc, dès cette vie, par la foi, jouir d'une pleine lumière qui exclut toute erreur. Quant à la concupiscence, susceptible d'être diminuée de plus en plus, elle ne disparaîtra jamais d'une manière complète.

Quoi qu'il en soit, l'irradiation de la lumière dans une âme fidèle produit en elle un effet de *simplification*. Antérieurement, elle se portait où surgissait un danger, elle se donnait à la prière, puis elle châtiait ses membres, elle se prodiguait en œuvres de charité : ces actes multiples se succédaient en elle,

Augustin nous l'a décrite dans le commentaire du sermon sur la montagne (voir premier article). Les trois premières béatitudes expriment la lutte heureuse contre les vices ; la troisième et la quatrième retracent cette prière mêlée de larmes, cette faim insatiable de justice qui donne à l'âme un accent suppliant dont le Seigneur est infailliblement touché ; vient avec la cinquième l'application aux œuvres de miséricorde qui procure la purification du cœur par la ruine de l'égoïsme. — Le paragraphe suivant affirme la merveilleuse illumination qui s'ensuit et la maîtrise que l'âme purifiée et illuminée acquiert sur ses affections et ses opérations, en un mot la paix profonde dont elle jouit. *Beati mundo corde... Beati pacifici...*

(1) Oui, parole étonnante ! Il y faudrait tout un commentaire et il ne serait pas facile à donner. Que le mal de l'ignorance soit totalement éliminé, cela ne suppose pas nécessairement infusion de toute science, mais au moins exclusion de toute erreur spéculative et pratique, en sorte que l'on ait le sens droit de la foi en toutes choses et que l'on ne se méprenne pas sur l'accomplissement de la volonté de Dieu. A bien réfléchir, les saints en arrivent là.

non sans une certaine dispersion ou fractionnement d'elle-même. Elle en arrive à résister avec une force paisible, à se dominer sans trouble, à se prodiguer sans se distraire, à prier sans fatigue. Un degré supérieur de perfection se manifeste en elle par l'unité et la simplicité de ses opérations.

La charité, en cet état, meut les puissances de l'âme avec aisance et liberté; les affections, purifiées désormais, prennent feu pour Dieu et les biens célestes; et cette flamme ne roule plus de fumée, elle monte claire et limpide.

Telle est la note de perfection en cette vie, elle confine à celle de l'autre vie, mais elle ne l'est pas. Elle est le mérite ; celle-là est la récompense. *De perf. Just.* 39).

IV. — La lutte décisive contre l'orgueil : humilité et charité.

Saint Augustin se demande, avec une profonde soumission aux inscrutables jugements de Dieu, pourquoi il n'a pas jugé à propos de donner à l'homme la faculté d'éviter ici-bas tout péché et de conquérir une parfaite justice. Sa réponse est celle-ci : c'est pour conjurer le mal de l'orgueil.

L'orgueil est le premier élément du péché ; et il en est le dernier. Il est l'explication du péché des anges qui fut frappé d'un châtiment irrémissible, et de celui de nos premiers parents qui fut puni par la révolte des sens. Et aujourd'hui, même après la rémission du péché, la révolte des sens persiste pour servir de remède à l'orgueil.

Écoutons là-dessus notre saint Docteur (*De Pecc. mer. et remis.* lib. II, 32-33).

⁂

L'homme au commencement n'éprouvait aucune peine à se soumettre à la justice. Cédant à l'appétit de sa propre excellence qui lui fit désobéir à Dieu, il fut puni, en ce que depuis lors il ressentit une répugnance à obéir et une difficulté à faire le bien. Cette difficulté, qui est un vice inhérent à notre nature, ne peut disparaître que par la grâce. Or, Dieu ne l'enlève pas tout d'un coup, pour que l'homme comprenne mieux le mal que lui a fait l'orgueil, et le besoin qu'il a de la grâce pour retrouver la facilité du bien. « Par cette conduite, Dieu

n'entend pas nous rendre condamnables, mais bien nous rendre humbles ; il nous fait sentir le besoin de son perpétuel secours, de crainte que, si toutes les œuvres bonnes nous devenaient subitement faciles, nous ne soyons tentés d'attribuer à nous-mêmes ce résultat qui ne proviendrait que de lui ; car cette erreur serait tout ce qu'il y a de plus contraire à la religion et à la piété. Ne pensons pas toutefois qu'il nous faille demeurer dans nos penchants vicieux, parce qu'ils sont difficiles à vaincre ; mais tournons nos vigilants efforts contre l'orgueil qui est cause que nous sommes humiliés par leur persistance, et prions Dieu ardemment qu'il nous rende humbles. Comprenons enfin que de faire de tels efforts et de prier ainsi provient en nous d'un don de sa grâce : afin qu'en toutes choses, ne regardant pas à nous-mêmes, mais ayant le cœur élevé vers le Seigneur, nous lui rendions grâces, et que, si nous nous glorifions, nous nous glorifiions en lui seul. »

Cette sorte d'impuissance et de difficulté au bien se trouve même dans les saints : « Autant qu'il nous est donné, comprenons que Dieu parfois n'accorde pas même à ses saints la science certaine ou la victorieuse délectation d'un bien déterminé, pour qu'ils sachent que ce n'est pas d'eux-mêmes, mais de lui que provient la lumière illuminant leurs ténèbres ou la suavité par laquelle la terre de leur âme porte son fruit (1). » Par là, il les maintient dans l'humilité.

Dans le livre *De la nature et de la grâce* contre les Pélagiens (31, 32, 33), saint Augustin revient sur cette plaie de l'orgueil ; il admire comment Dieu fait de l'infirmité de la chair un remède à ce vice capital, et, peut-on dire, du péché un remède au péché. Il remarque que le péché d'orgueil tient une place à part parmi tant d'autres péchés, commis par ignorance ou par infirmité, alors que souvent ceux qui les commettent en pleurent et en gémissent. Le péché d'orgueil est à la fois si

(1) Saint Augustin n'entend pas dire que Dieu retire à ses saints la grâce qui empêche de tomber dans le péché, mais simplement qu'il les laisse souffrir d'un certain obscurcissement dans l'esprit, d'une certaine pesanteur dans la volonté, qui leur rendent difficile l'accomplissement actuel du devoir. Il a sans doute en vue saint Paul qui à trois reprises demande à être délivré de l'aiguillon de la chair et à qui Dieu répond : « Ma grâce te suffit, car la vertu se perfectionne dans l'infirmité. »

spécial et si général qu'il se produit non pas seulement à l'occasion des autres péchés, mais des bonnes œuvres elles-mêmes. Dès lors, sa guérison vient en dernier lieu ; et c'est vers elle que tend toute la cure divine à laquelle nous sommes assujettis ici-bas. Parfois Dieu semble abandonner même ses serviteurs : ils se troublent, ils chancellent, ils crient vers Lui, et sa main les soutient : c'est ainsi qu'il leur apprend à ne pas se confier en eux-mêmes, ainsi qu'il abat leur orgueil. « Ce vice, conclut le saint docteur, est le dernier que Dieu guérisse ; et c'est pour sa guérison que les âmes pieuses se fondent en prières et en gémissements. Son ombre, la dernière qui viendra obscurcir l'âme, ne sera dissipée et absorbée que par le midi de la suprême justice, qui luira au seuil de l'autre vie » (35).

On comprend par là comment la vertu fondamentale d'un chrétien est l'humilité (1).

*
* *

Un grand connaisseur des voies spirituelles disait que l'effort des commençants est de combattre les vices de la chair ; celui des progressants, de combattre les vices de l'esprit ; celui des parfaits, de combattre l'orgueil.

Cette vue est très juste.

Saint Vincent de Paul posait en axiome, que le premier vice à terrasser est la gourmandise ; il n'est rien de si en opposition qu'un gourmand et un homme spirituel. Disons la même chose de la luxure ; ici la lutte est singulièrement plus âcre, et elle renaît sans cesse par des surprises très à craindre ; au moins faut-il que l'âme prenne l'habitude de refuser tout consentement aux sollicitations de la chair, qu'elle sorte de la fange, qu'elle prenne pied sur la terre ferme de la continence.

Quand elle a réfréné les vices de la chair, elle entre aux prises avec les vices de l'esprit ; elle se sent harcelée pas la vaine gloire, par la jalousie, par le dépit ; elle découvre en elle-même

(1) Chacun connaît le célèbre passage de la lettre de saint Augustin à Dioscore, dans lequel il recommande l'humilité comme étant la voie, la seule voie, qui conduit à la vérité ; comme le bien sans lequel tous les autres biens sont caducs : comme le précepte qu'on pourrait dire unique, tellement il est prépondérant, indispensable et caractéristique de la religion chrétienne. (*Epist. classis* II, CXVIII.)

des passions très aigres qu'elle ne soupçonnait pas peut-être, elle constate une répugnance à se soumettre et à obéir. La charité seule, par sa douce onction, par sa chaleur vivifiante, calme ses secrètes irritations, et plie le cœur à toute soumission, à tout support.

Reste l'ennemi central, l'orgueil qu'il ne faut pas identifier avec la vaine gloire. Celle-ci se nourrit de futilités ; l'orgueil s'alimente de l'appétit de la propre excellence, de la recherche de soi ; il procède par des voies très subtiles, il s'insinue avec son venin jusque dans les cœurs les plus dégagés de l'attrait des créatures.

Ce vice réclame un remède spécial; et Dieu le confectionne avec nos misères humiliantes, nos défaillances à propos de rien, et même avec nos chutes et nos péchés.

Il est en voie de guérison, quand l'âme arrive à comprendre qu'elle ne peut rien sans la grâce, qu'elle n'a de consistance qu'en la grâce, qu'elle doit, sous peine de retomber dans les infamies de la chair, rester suspendue à la grâce ; quand elle est saisie tout entière de cette vérité que, sans Jésus, sans l'humilité de Jésus, elle est perdue.

O Jésus, mettez en nous votre sainte humilité.

*
* *

C'est à bon droit que nous attribuons à l'humilité la victoire sur l'orgueil, dont elle est spécifiquement l'ennemie, et par suite l'achèvement de l'œuvre de perfection intérieure réalisable ici-bas; mais n'omettons pas de dire que ces précieux et insignes résultats doivent être également rapportés, et même par excellence, à la divine charité.

L'humilité et la charité ne se séparent pas dans l'ascèse chrétienne ; elles sont la base et la dominante du concert spirituel. Saint Augustin célèbre souvent l'union indissoluble, l'opération inséparable de ces deux vertus. « Là où la charité déploie sa ferveur, dit-il, il est superflu de se demander si l'humilité est là » (*De Virg.* 54). « Rien de plus élevé que la voie de la charité, et ce sont les humbles qui y marchent » (*Enar. in psal.* CXVI, 7). « Dans l'infirmité de l'humilité se perfectionne la vertu de charité » (*De Trin.* lib. IV, 2).

Les effets merveilleux, qui naissent de la coopération des deux

vertus, relèvent de la charité par excellence : car celle-ci est la reine et l'âme des vertus ; elle les informe, en y mettant le caractère surnaturel ; elle les met en mouvement dans l'ordre de la béatitude éternelle à atteindre. L'humilité est son instrument.

Saint Augustin attribue à l'amour de Dieu d'amener l'homme au mépris de soi-même, *amor Dei usque ad contemptum sui :* ce qui est la formule même de l'humilité et de la perfection (*De Civit. Dei,* lib. XIV, XXVIII). La charité fait essentiellement œuvre d'unité de nous à Dieu ; elle nous vide de nous-mêmes, pour nous remplir de Dieu ; ells nous enlève notre vie propre, pour mettre à la place la vie de Dieu. « Celui qui adhère à Dieu dit l'Apôtre, devient un même esprit avec Lui » (I *Cor.* VI, 17). L'esprit propre disparaît dans cette identification : l'orgueil y trouve sa mort.

L'œuvre de notre perfection se conclut donc : *dans l'humilité par la charité.*

Dom Bernard Maréchaux, O. S. B.,
Abbé de la Congrég. Olivétaine.

TEXTES ANCIENS

Saint Thomas a laissé des commentaires des parties les plus importantes de la Bible. Comme en philosophie et en théologie, il fut en exégèse un rénovateur. Sa manière de commenter la Sainte Écriture frappa les contemporains au point qu'ils le surnommèrent *Expositor*. C'est pendant sa seconde régence à l'Université de Paris, 1269 à 1271, qu'il commenta le quatrième Évangile. Lui-même écrivit une bonne partie de ces commentaires ; le reste fut recueilli par Fr. Réginald de Piperno, mais révisé ensuite et approuvé par saint Thomas. Nous extrayons pour nos lecteurs le commentaire de la *Parabole de la vigne*, S. Jean, ch. xv, 1-11 (Comm. in Joann. xv, lect. I et II.)

*
* *

La parabole de la vigne

Je suis la vigne, par une certaine ressemblance. De même que la vigne, bien qu'elle paraisse méprisée, porte des fruits plus savoureux que tous autres, ainsi le Christ, méprisé par le monde parce qu'il était pauvre et volontairement soumis à l'ignominie, produisit des fruits d'une douceur exquise, selon le mot du Cantique : « Son fruit est doux à mon palais » (Cant., II, 3). Le Christ est une vigne dont le vin produit une ivresse intérieure : c'est le vin de la componction : « Tu nous fais boire un vin de vertige » (Ps. LIX, 5). C'est aussi un vin de force qui nous refait : « Mon sang est vraiment un breuvage » (Jean, VI, 56).

C'est de cette vigne qu'il est dit dans la Genèse, ch. XL, 9 : « Tu attacheras à la vigne ton ânesse », c'est-à-dire l'Église.

Cette vigne est la véritable. On dit parfois qu'une chose est vraie par opposition à une autre qui a seulement la ressemblance, par exemple un homme vrai et un homme en peinture. D'autres fois, une chose est vraie par opposition à une autre qui est corrompue. C'est dans ce dernier sens que Jésus dit : *Je suis la vraie vigne*, car il y avait une vigne corrompue, le peuple juif, dont il est écrit : « Je t'avais planté comme une vigne excellente, tout entière d'une souche franche. Comment t'es-tu changée pour moi en sarments bâtards d'une vigne étrangère ? » (Jer., II, 21). Vigne qui ne portait point de raisins, mais des verjus : « J'attendais qu'elle donnât des raisins, mais elle donna des verjus » (Is., V, 4).

Il y a dans le Christ une double nature, divine et humaine. Par sa nature humaine, Il est semblable à nous et moindre que le Père. Par sa nature divine, Il est égal à Dieu et au-dessus de nous. C'est le Christ Jésus, homme, qui est *la vraie vigne*, en tant qu'Il est la tête de l'Église. *Et son Père est le vigneron.* Si, en effet, Il était la vraie vigne en tant que Dieu, le Père serait la vigne comme le Fils ; mais comme c'est en tant qu'homme, le Père est par rapport à Lui comme le vigneron par rapport à la vigne. Mais en tant que Dieu, lui aussi est le vigneron.

Le vigneron est celui qui cultive la vigne. Or nous pouvons cultiver une chose de deux manières : ou bien pour améliorer ce que nous cultivons, par exemple un champ ; ou bien pour être améliorés par ce que nous cultivons, par exemple la sagesse. Dieu nous cultive pour que son travail nous améliore : il extirpe les mauvaises semences de nos cœurs, il ouvre notre cœur avec la charrue de sa parole, il sème la semence des préceptes et il moissonne le fruit de la piété, dit saint Augustin. Nous, au contraire, c'est pour en être améliorés que nous cultivons Dieu, non en labourant, mais en adorant. C'est donc pour le bien de la vigne que le Père est vigneron. C'est Lui qui plante : « C'est moi qui t'ai plantée comme une vigne excellente » (Jér. II, 21). C'est Lui qui fait croître : « Apollon a arrosé, disait saint Paul, mais c'est Dieu qui a donné l'accroissement » (I Cor. III, 6). Dieu seul, en effet, donne l'accroissement intérieur et fait porter du fruit, quelle que soit la coopération extérieure de l'homme. C'est Lui qui défend et conserve : il est dit dans Isaïe et saint Matthieu qu'Il construi-

sit une tour pour garder sa vigne et qu'Il l'entoura d'une haie.

Le soin du vigneron se porte soit sur le cep, soit sur les rameaux. Mais ici, le cep étant parfait, point n'est besoin pour lui des soins du vigneron qui n'a qu'à s'occuper des sarments.

Tout sarment, dit Jésus, *qui en moi ne porte pas de fruit, il le retranche.* Les sarments sont de même nature que la vigne; aussi ceux qui adhèrent au Christ sont-ils les sarments de cette vigne dont il est écrit : « Il devint un cep, donna des jets et poussa des branches » (Ezech. XVII, 6).

Le vigneron s'occupe des bons et des mauvais sarments. Les mauvais sarments sont retranchés de la vigne : *tout sarment*, c'est-à-dire tout fidèle, *qui ne porte pas de fruit en Moi* sans lequel rien ne peut fructifier, *il le retranche* de la vigne. Par conséquent, sont retranchés du Christ non seulement ceux qui font le mal, mais aussi ceux qui négligent de faire le bien. Aussi saint Paul disait aux Corinthiens : » Nous vous exhortons à ne pas recevoir la grâce de Dieu en vain » (II Cor. VI, 1). Et il ajoutait de lui-même : « C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis et sa grâce envers moi n'a pas été vaine » (I Cor., XV, 10). Le talent fut enlevé au serviteur qui l'avait caché sans le faire produire, et le Seigneur ordonna d'arracher le figuier stérile.

Les bons sarments sont soignés afin qu'ils portent plus de fruit : *Tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde afin qu'il en porte davantage.* La vigne naturelle qui met trop de pousses, porte peu de fruit parce que la sève se disperse. Ainsi pour nous : si le cœur d'un homme bien disposé et uni à Dieu se disperse en des affections diverses, sa vigueur diminue et perd de son efficacité pour les bonnes œuvres. Aussi, afin qu'il porte du fruit, Dieu l'émonde fréquemment, il lui supprime ces obstacles, il le purifie par les tribulations et les tentations qui le rendent plus fort pour les œuvres. *Il le purifie*, même si déjà il est pur, car personne en cette vie n'est si pur qu'il n'ait besoin d'être de plus en plus purifié : « Si nous disons que nous sommes sans péché, nous nous séduisons nous-mêmes et la vérité n'est point en nous » (I Jean, I, 6). Dieu agit ainsi afin que nous portions plus de fruit, c'est-à-dire que nous croissions en vertu : les fruits sont d'autant plus abondants que nous sommes plus purs. Aussi est-il écrit dans l'Apo-

calypse : « Que le juste pratique encore la justice, et que le saint se sanctifie encore ».

∴

Déjà vous êtes purs, ajoute Jésus, comme s'il disait : Vous êtes des sarments déjà émondés et prêts à porter du fruit *à cause de la parole que je vous ai annoncée*. En effet, la parole du Christ commence par purifier de l'erreur en instruisant, car il n'y a aucune fausseté dans la parole divine : « Toutes mes paroles sont justes et droites », dit la Sagesse (VIII, 9). Aussi *vous êtes purs* des erreurs judaïques.

La parole de Dieu purifie aussi les cœurs des affections terrestres et les enflamme pour les réalités célestes ; en effet, elle frappe de sa vertu le cœur entraîné à la terre et elle y allume l'amour : « Ma parole, dit Jéhovah, n'est-elle pas comme un feu ? » (Jér. XXIII, 22).

Invoquée dans le baptême, la parole divine purifie des péchés. « Supprime la parole, dit saint Augustin : qu'est-ce que l'eau ? simplement de l'eau. Ajoute la parole : voici un sacrement. » C'est donc la parole qui fait que l'eau en touchant le corps purifie le cœur : non pas parce que cette parole est prononcée, mais parce qu'on y ajoute foi. Cette parole de foi est si puissante dans l'Église qu'elle purifie même les petits enfants incapables de croire à cause de la foi des croyants qui les présentent, les bénissent et les touchent.

Enfin, la parole de Dieu purifie par la vertu de la foi. « Le Saint-Esprit purifie les cœurs par la foi », est-il dit dans les Actes (XV, 19). C'est pourquoi Jésus dit : Vous qui déjà êtes instruits, baptisés et affermis dans la foi, *vous êtes purs à cause de la parole que je vous ai annoncée*. En disant que sa parole purifie, il manifeste qu'il est, Lui aussi, le vigneron dont l'office est d'émonder. Et vraiment, en tant que Dieu, il est vigneron et il émonde les sarments.

Jésus recommande ensuite la persévérance : puisque vous avez reçu ce grand bienfait de la pureté, vous devez le conserver : *Demeurez en Moi* par la charité, car « celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu » (I Jean, IV, 16) ; par la réception des sacrements, car « celui qui mange ma chair et boit mon sang, demeure en Moi » (Jean, VI, 57). *Vous, demeurez en Moi* en recevant la grâce, *et Moi en vous* en vous aidant.

∴

Pourquoi faut-il adhérer au Christ ?

Premier motif : la sanctification de ceux qui demeurent en Jésus. Vous devez demeurer en Moi, dit le Seigneur, pour porter du fruit, car *de même que le sarment ne peut de lui-même porter du fruit s'il ne demeure uni à la vigne* dont la sève monte de la racine aux rameaux, *ainsi vous non plus* ne porterez du fruit, *si vous ne demeurez en Moi.* Demeurer dans le Christ est donc la condition de la fécondité. Aussi à ceux qui ne demeurent pas dans le Christ saint Paul demande-t-il : « Quel fruit avez-vous des choses dont vous rougissez aujourd'hui ? » (Rom., vi, 21). « La maison de l'impie est stérile », dit Job (xv, 34).

Je suis la vigne et vous êtes les sarments, vous êtes par rapport à Moi comme les branches par rapport au cep. De cette vigne le Psalmiste disait : « Elle étend ses branches jusqu'à la mer » (Ps. LXXIX, 12).

Demeurer en Moi est non seulement la condition nécessaire de votre fécondité, mais c'en est encore le moyen efficace, car *celui qui demeure en Moi* par la foi, l'obéissance et la persévérance, et *en qui je demeure* en l'illuminant, le secourant et le faisant persévérer, *celui-là,* et pas d'autre, *porte beaucoup de fruit.* Il porte, dis-je, un triple fruit en cette vie : d'abord il se préserve du péché : « Voici quel sera le fruit : Israël abandonnera son péché » (Is. XXVII, 9) ; — ensuite, il accomplit des œuvres saintes : « Affranchis du péché, vous avez pour fruit la sainteté » (Rom. VI, 22) ; — enfin, il sanctifie les autres : « La terre se rassasie du fruit de tes œuvres » (Ps. CIII, 13). — Il porte un quatrième fruit dans la vie éternelle, le dernier et plus parfait fruit de nos labeurs : « Le travail des bonnes œuvres, dit la Sagesse, porte des fruits glorieux » (Sag. III, 15).

Le motif de cette efficacité est que *sans Moi vous ne pouvez rien faire.* Paroles qui éclairent le cœur des humbles et ferment la bouche aux superbes, en particulier aux Pélagiens qui prétendent accomplir les bonnes œuvres des vertus par eux-mêmes et sans le secours de Dieu, et ruinent le libre arbitre en voulant l'exalter. Mais le Seigneur nous dit que sans Lui nous ne pouvons rien faire, non seulement les grandes choses, mais même les plus petites, bien moins encore : *rien.* Est-ce éton-

nant, puisque Dieu même ne fait rien sans Lui-même : « Sans Lui rien n'a été fait » (Jean, I, 3). Nos œuvres, en effet, se font ou en vertu de la puissance naturelle ou en vertu de la grâce divine : si c'est en vertu de la puissance naturelle, comme tous les mouvements de la nature descendent du Verbe de Dieu, nul être ne peut agir sans Lui ; si c'est en vertu de la grâce, comme Lui-même est l'auteur de la grâce (« la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ », Jean, I, 17), il est manifeste que pas une œuvre méritoire ne se peut faire sans Lui : « Par nous-mêmes nous ne sommes pas capables de concevoir quelque chose comme venant de nous-mêmes ; mais notre aptitude vient de Dieu » (II Cor., III, 5). Si nous ne pouvons même pas penser sinon par la puissance de Dieu, à plus forte raison accomplir les autres œuvres.

Pourquoi encore faut-il adhérer au Christ?

Voici le second motif : si nous ne demeurons en Lui, nous serons châtiés. Le Seigneur signale cinq circonstances aggravantes du châtiment, et dont trois regardent la peine du dam, les autres la peine du sens.

D'abord, celui qui n'adhère pas, sera expulsé de la gloire : *il sera jeté dehors*. Parfois un sarment demeure attaché à la vigne matérielle par une union purement extérieure et sans rien recevoir de la sève : ainsi certains demeurent dans le Christ seulement par la foi et sans participer à la sève de la vigne parce qu'ils n'ont pas la charité. Ceux-là seront jetés dehors, c'est-à-dire séparés de la société des bons.

Ensuite, celui qui n'adhère pas, *séchera*. S'il prend quelque force de la racine, il la perdra, parce qu'il est privé de son secours et de sa vie. Les mauvais chrétiens, en effet, paraissent avoir quelque verdeur, mais lorsqu'ils seront séparés du Christ et des saints, leur aridité apparaîtra. « Ma force s'est desséchée comme un tesson d'argile » (Ps. XXI, 16).

Troisièmement, il sera mélangé avec les méchants. Les anges moissonneurs *le ramasseront* pour le jeter avec les méchants. C'est la plus terrible des punitions. Si d'être un moment avec les méchants est une grande peine, que sera-ce d'être éternellement mélangé à la lie des hommes et aux démons ? « Ils seront amassés comme un seul troupeau dans la fosse » (Is. XXIV, 22). « Cueillez l'ivraie et liez-la en gerbe pour la brûler » (Matth. XIII, 30).

Le Seigneur parle ensuite de la peine du sens : *on le jettera*

au feu, au feu éternel. « Que fait-on du bois de la vigne? demande Ezéchiel. — On le jette au feu dont il est la proie » (Ez. xv, 2). En effet, les sarments coupés et desséchés sont plus méprisés que tout autre bois; au contraire, adhérents au cep, ils sont des plus honorés. « De deux choses l'une, pour les sarments, dit saint Augustin, ou la vigne ou le feu : s'ils se séparent de la vigne, c'est le feu ». Aussi le souverain Juge prononcera : « Allez, maudits, au feu éternel ». C'est ce que déjà dit le Seigneur : *Il brûlera* sans fin.

Pourquoi encore adhérer au Christ ?

Le troisième motif est l'efficacité de la prière. *Si vous demeurez en Moi*, dit le Seigneur, vous porterez un autre fruit, à savoir : *vous demanderez tout ce que vous voudrez et vous l'obtiendrez*. Il est à remarquer que le Seigneur reprend ici deux pensées exprimées plus haut : *Demeurez en Moi, et Moi en vous*, avait-il dit; et maintenant : *Si vous demeurez en Moi et si mes paroles demeurent en vous*. Toutes les paroles de la Sagesse viennent du Christ parce qu'il est le Verbe du Père : « La source de la sagesse, c'est la parole de Dieu au plus haut des cieux » (Eccli. I, 5). Le Christ est donc en nous lorsque sont en nous les paroles de sa sagesse. Aussi il disait aux Juifs : « Vous n'avez point la parole du Père demeurant en vous » (Jean. VI, 38).

Mes paroles demeurent en vous de quatre manières : par l'amour, par la foi, par la méditation et par l'obéissance. Il est écrit au livre des Proverbes (IV, 20) : « Mon fils, sois attentif à mes paroles (par la foi); prête l'oreille à mes discours (par l'obéissance en les accomplissant); qu'ils ne s'éloignent pas de tes yeux (par la méditation); — et garde-les au milieu de ton cœur » par l'amour. « Dès que tu m'as communiqué tes paroles, je les ai dévorées », disait le Prophète (Jér. xv, 16). Les paroles du Christ sont donc en nous lorsque nous faisons ce qu'il ordonne et que nous aimons ce qu'il promet.

Il s'ensuit que nous savons ce qu'il faut demander. « L'Esprit vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas ce que nous devons, selon nos besoins, demander dans nos prières. Mais l'Esprit lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables » (Rom. VIII, 26). Ainsi donc les paroles de Dieu acceptées par la foi et méditées nous apprennent à demander les choses nécessaires au salut. Mais les paroles de Dieu aimées et réalisées dans notre conduite nous aident à mériter.

Aussi le Seigneur ajoute : *Tout ce que vous voudrez, vous le demanderez*, avec discrétion et persévérance, *et vous l'obtiendrez*. De même Il dira encore : « Si vous demandez quelque chose à mon Père en mon nom, Il vous le donnera ».

Pourquoi enfin adhérer au Christ ?

Le quatrième motif est la gloire du Père. Nous devons diriger toutes nos œuvres vers la gloire de Dieu. « Non pas à nous, Jéhovah, non pas à nous, mais à ton nom donne la gloire » (Ps. cxiii, 1). « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, ou quelque autre chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu » (I Cor. xi, 31). La vraie union au Christ doit fructifier, et ces fruits glorifier le Père. *C'est la gloire de mon Père*, dit Jésus, c'est-à-dire cela tourne à la gloire de mon Père *que vous portiez beaucoup de fruits*.

Il est à remarquer que le Seigneur exprime, en commençant par la dernière, trois choses qui dépendent l'une de l'autre : d'abord l'union au Christ : *Soyez mes disciples*, ce qui équivaut à : *Demeurez en Moi* ; — par cette union *vous porterez beaucoup de fruits* ; — et par ce fruit *mon Père est glorifié*. C'est comme s'il disait : la gloire de mon Père demande que vous portiez beaucoup de fruit, et vous le ferez en étant mes disciples.

Soyez donc mes disciples, d'abord par une bonne vie : « Voyant vos bonnes œuvres, les hommes glorifieront votre Père des cieux » (Matth. v, 16). Ensuite, par l'enseignement qui donne aussi une gloire à Dieu. « Glorifiez le Seigneur dans la doctrine (Is. xxiv, 15). Les apôtres sont donc cette bonne terre qui porte des fruits abondants.

Soyez mes disciples par l'union et la ferveur de la charité. Il y a, en effet, deux signes qu'on est disciple du Christ : d'abord l'adhérence au Christ : « Si vous demeurez dans ma parole, vous êtes vraiment mes disciples » (Jean, viii, 31) ; et c'est ce qui les rend aptes à porter le fruit de la doctrine. Ensuite l'observation de la charité : « C'est à cela que tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres » (Jean, xiii, 35) ; et c'est ce qui les rend aptes à porter le fruit des bonnes œuvres. Aussi saint Paul écrivait-il aux Corinthiens que les dons les plus magnifiques ne sont rien sans la charité.

***

Après avoir demandé à ses disciples de demeurer en Lui, le Seigneur leur explique en quoi cela consiste. Demeurer en lui, c'est demeurer en son amour ; et demeurer en son amour, c'est observer ses préceptes,

Nous demeurons dans le Christ par sa grâce, effet de son amour. « Je t'ai aimé d'un amour éternel » (Jér. xxxi, 3). Toutes nos bonnes œuvres sont ainsi un don de son amour. Nous ne les accomplirions pas, si la foi n'opérait par la charité ; et nous n'aimerions pas, si auparavant nous n'étions aimés. C'est pour rappeler ce bienfait divin que le Seigneur dit : *Comme mon Père m'a aimé, moi aussi je vous ai aimés.* Il ne s'agit pas d'une égalité de nature, mais d'une ressemblance de grâce et d'amour : l'amour dont Jésus aime ses disciples est une ressemblance de l'amour dont le Père aime son Fils.

Aimer quelqu'un, c'est lui vouloir du bien : selon la nature divine, le Père aime son Fils en tant qu'il veut Lui donner son propre bien infini et Lui communiquer sa nature. « Le Père aime le Fils et il Lui communique tout ce qu'il fait » (Jean, v, 21). Selon la nature humaine aussi, le Père aime son Fils : « J'aime Israël, mon enfant, et je l'ai tiré de l'Egypte » (Os., xi, 1). Il l'aime pour qu'il soit Dieu et homme en même temps. Ce n'est pour produire rien de cela, que Jésus aime ses disciples, car son amour ne peut ni les faire Dieu par nature, ni les unir hypostatiquement à Dieu. Il les aime pour produire un effet semblable : il les fait dieux par participation de la grâce. « J'ai dit : vous êtes des dieux, vous êtes tous les fils du Très-Haut » (Ps. lxxxi, 6). « Par le Christ Dieu a accompli les grandes et précieuses promesses afin de nous rendre participants de la nature divine » (II Petr. i, 4). Il nous aime aussi pour nous faire entrer dans l'unité d'amour, car « celui qui s'unit au Seigneur est un seul esprit avec lui » (I Cor. vi, 17). « Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que son Fils soit le premier-né d'un grand nombre de frères » (Rom. viii, 29).

Demeurez dans mon amour : puisque vous recevez un si grand bienfait de mon amour, demeurez en lui en m'aimant. Ou mieux encore : Demeurez dans mon amour, car je vous aime,

dans ma grâce, pour que vous ne perdiez pas les biens que je vous ai préparés ; persévérez dans cet état de grâce pour être aimés. « Que chacun demeure dans l'état où il était lorsqu'il a été appelé » (I Cor. VII, 20). « Celui qui demeure dans la charité, demeure en Dieu, et Dieu en lui » (I Jean, IV, 16).

Mais comment demeurer en son amour ? En faisant sa volonté : *vous demeurez dans mon amour si vous gardez mes commandements.* Car l'observation des commandements est un effet de l'amour : non seulement de celui par lequel nous aimons Dieu, mais aussi de celui par lequel Dieu nous aime. Parce qu'il nous aime, il nous pousse et il nous aide à suivre sa volonté, ce que nous ne pourrions faire sans sa grâce. « L'amour de Dieu consiste en ce que ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, mais Lui qui nous a aimés le premier » (I Jean, IV, 10).

Le Seigneur fait suivre l'exhortation de l'exemple : *Comme moi-même j'ai gardé les commandements de mon Père.* De même que l'amour du Père pour son Fils sert d'exemple à l'amour de Jésus pour nous, l'obéissance du Fils sert d'exemple à la nôtre. Le Christ nous a montré qu'il demeure dans l'amour de son Père en lui obéissant en toutes choses, jusqu'à se sacrifier. « Il s'est fait obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix » (Phil. II, 8).

Mais ne croyons pas que c'est pour son bien qu'il nous exhorte à garder ses commandements ; c'est pour le nôtre : *Je vous ai dit ces choses afin que ma joie soit en vous.* L'amour est cause de joie ; celui qui aime se réjouit en ce qu'il aime. Or Dieu s'aime Lui-même et il aime les créatures, l'homme surtout, auquel il communique son bien infini. Le Christ se réjouit donc éternellement de deux choses : d'abord du bonheur de son Père et du sien : « Je me réjouissais devant Lui, jouant sans cesse en sa présence » (Prov. VIII, 30) ; ensuite, du bonheur de la créature raisonnable : « Je trouve mes délices parmi les enfants des hommes », c'est-à-dire à me communiquer aux hommes. Le Seigneur veut donc que par l'obéissance à ses commandements nous participions à cette joie éternelle : *Que ma joie*, celle qui me vient de ma divinité et de la divinité de mon Père, *soit en vous.* Joie qui n'est pas autre chose que la vie éternelle, définie par saint Augustin : la joie de la vérité possédée. C'est comme si Jésus disait : afin que vous ayez la vie éternelle. « Alors tu prendras tes délices dans

le Tout-Puissant » (Job, xxii, 26). *Et que votre joie*, celle que j'ai moi-même de mon humanité, *soit parfaite*. Les biens auxquels, nous, nous demandons de la joie sont imparfaits ou ne sont possédés qu'imparfaitement : aussi sur cette terre la joie ne peut arriver à la plénitude. Elle y arrivera lorsque le bien parfait sera possédé parfaitement. Alors « nous entrerons dans la joie du Seigneur ».

Saint Thomas d'Aquin.

Préparation à la mort

Je mourrai, bientôt peut-être je mourrai
telle sera mon éternité. Suis-je p
indifféremment non. Pour me préparer
ôter de mon âme ce qui déplaît à
le péché même véniel, craindre le
purgatoire, temps de stricte justice
mettre en mon âme ce qui plaît à
Dieu : pratique des devoirs envers D
et le prochain, des devoirs d'état, me
dégager du monde, acquérir les vertus
vivre en un mot comme N.-S. et
Mère afin de mourir comme eux.
Applications pratiques : qu'est-ce qui
m'attache au mal ? quelle vertu
acquérir ?

Les idées et les livres

CHRONIQUE

La théologie mystique et S. Thomas d'Aquin

A propos de deux ouvrages récents

Deux ouvrages viennent de paraître, qui intéressent directement notre Revue : les Conférences données par le P. Janvier à Notre-Dame pendant le Carême de 1919, et le Catéchisme d'après la Somme théologique par le P. Pègues (1). Quelques lecteurs seront peut-être étonnés que nous rattachions ainsi au programme de la *Vie spirituelle* des matières qu'ils regardent comme distinctes et différentes des sujets plus généralement qualifiés de « mystiques ». Il se trouve même des spécialistes en ces questions qui établissent entre les deux domaines une ligne de démarcation très nette, et qui s'imaginent pouvoir les étudier indépendamment l'un de l'autre, avec des méthodes spéciales à chacun. Tous ceux-là ne croiraient donc pouvoir ranger les ouvrages mentionnés que dans le cadre de la théologie scolastique, les deux manières, l'une oratoire, l'autre didactique, ne modifiant pas évidemment de par ailleurs la nature des sujets qui y sont traités. Il y a là une grave erreur qui a été déjà signalée dans la Revue par le

(1) *Exposition de la morale catholique, Morale spéciale.* IX. *La justice envers Dieu.* Un vol. in-8, 360 p. — Paris, Lethielleux.

La Somme théologique de S. Thomas d'Aquin, en forme de *catéchisme pour tous les fidèles*, avec un Bref de S. S. Benoît XV. Nouvelle édition (9e mille). Un vol. in-12, xxxix-575 p. — Toulouse, Privat, 1919.

P. Garrigou-Lagrange et sur laquelle nous devons revenir à l'occasion des deux ouvrages mentionnés.

Dans ce nouveau volume, le 17e de son œuvre si grandiose sur la *Morale catholique*, le P. Janvier traite des questions qui sont des chapitres fondamentaux de toute théologie mystique : le culte de Dieu, la prière, le sacrifice, l'adoration eucharistique, etc. Ces conférences, celles surtout qui ont rapport à la prière, sont très belles. Nous en recommandons la lecture attentive. Il y aura profit, non seulement pour l'intelligence, mais pour l'âme et pour la piété. Tous ceux qui ont un désir sincère de perfection trouveront là une base solide où appuyer leurs efforts, et une doctrine sûre dont la claire lumière maintiendra leurs ascensions spirituelles dans les voies les plus directes. Ils y verront comment la prière est l'âme de toute vie chrétienne ; non seulement de la vie chrétienne dans ses formes inférieures de l'ascétisme, mais aussi et à plus forte raison, de cette même vie parvenue aux sommets de la contemplation et de l'union. Mentionnons encore le point de vue liturgique. Chacun sait que la liturgie est considérée à bon droit par les auteurs mystiques comme un des principaux moyens et des plus efficaces, de sanctification. Or, le nouveau volume du P. Janvier expose sur le sacrifice et sur la sanctification du Dimanche toute une doctrine qui aidera les âmes soucieuses de progrès et éprises de contemplation à mieux goûter les Offices de l'Eglise et à en retirer des bénéfices plus abondants. Toute cette substance doctrinale est d'ailleurs extraite de S. Thomas. L'éminent Conférencier de Notre-Dame, à l'exemple de son illustre prédécesseur, le P. Monsabré, ne cherche qu'à être l'interprète fidèle de l'Angélique Docteur. Et ce seul fait suffirait à montrer, contrairement à des préjugés courants qui ne font de lui qu'un des Maîtres, aride et froid, de la scolastique, que S. Thomas est encore, en vérité, un *auteur mystique* et un des Maîtres de la spiritualité; que par conséquent le plus sûr moyen, en ces matières délicates. d'éviter les illusions dangereuses et de marcher dans les voies les plus sûres, est de ne pas se borner à l'étude exclusive des ouvrages qualifiés plus spécialement de mystiques, et de revenir toujours aux grands principes de théologie exposés par le Maître dans ses divers ouvrages, surtout dans sa Somme.

Sans doute le Docteur Angélique n'a pas réuni en un seul traité les matières considérées d'ordinaire comme d'ordre purement mystique. Mais il les a étudiées. Elles sont éparses dans son œuvre. Et en somme, on peut dire qu'il n'y a aucune question de la vie intérieure qu'il n'ait expliquée une fois ou l'autre. C'est donc très justement que l'on a écrit : « Si l'on ramassait dans un volume ce qui se trouve répandu

dans ses écrits touchant la théologie mystique, ce livre serait le plus exact et le plus solide de tous ceux qui en ont traité. N'est-ce pas de cette source inépuisable que les mystiques qui l'ont suivi, ont tiré tout ce qu'ils ont dit de solide en cette matière (1)? »

Il n'a pas seulement parlé des sujets que l'on pourrait appeler ordinaires et courants comme la prière, la mortification, la piété, la contemplation, les dons du Saint-Esprit, et donné là-dessus des principes doctrinaux dont il ne sera plus permis de s'écarter, mais il s'est occupé aussi des phénomènes extraordinaires, comme les visions, et il a établi des règles précises qui servent à jeter quelques lumières sur des manifestations supérieures de la vie mystique, telles, par exemple, que la contemplation obscure.

Dans son incomparable traité *de Caritate* S. Thomas a repris et formulé, avec la rigueur théologique dont il est coutumier, la division connue avant lui et devenue maintenant, pour ainsi dire, classique, de la vie spirituelle en vie purgative, illuminative et unitive. Division d'apparence très simple, mais où l'on trouve la marque de son clair et puissant génie et qui permet de mieux saisir l'action combinée de la grâce et de la liberté dans l'ascension d'une âme vers ce terme supérieur où elle trouvera Dieu dans l'union spirituelle et la jouissance : *ut Deo inhæreat et eo fruatur* (2-2, q. 24, a. 9).

Mais ce n'est pas assez dire. Si S. Thomas est un « auteur mystique », ce n'est pas pour cette seule raison qu'incidemment il aurait parlé de sujets qui appartiennent à la spiritualité : il est auteur mystique *parce qu*'il est théologien ; parce qu'il a donné à la théologie une signification et une portée que, depuis, on a eu peut-être le tort de diviser et de restreindre. Qu'on veuille bien se rendre compte, en relisant la Somme théologique, d'un fait qui passe trop souvent inaperçu : c'est qu'il n'y est pas question, comme dans nos auteurs modernes, d'une division en dogme, morale, casuistique, mystique. Pour S. Thomas, il n'y a qu'une seule *doctrine sacrée « secundum revelationem divinam »*, et qui a pour objet immédiat Dieu connu par la foi, *ex principiis notis lumine superioris scientiæ* » (I p. q. 1). De cette notion et de ce point de départ, la division adoptée par S. Thomas pour la Somme découle naturellement : Dieu, l'homme dans son mouvement vers Dieu, Jésus-Christ Rédempteur et Sauveur. La « morale » se trouve de la sorte étudiée à la fois dans les deux dernières parties, et constam-

(1) *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation* par le P. Honoré de Sainte-Marie, carme déchaussé. Paris, 1708.

ment elle s'appuie sur des questions « dogmatiques », avec lesquelles elle marche parallèlement. C'est ainsi que par la logique inhérente à ce point de vue général, des traités complets de philosophie (la prudence) et de dogme, Grâce, Dons, Béatitudes, etc., ont leur place marquée dans la 2ª *Pars*. Il y a peut-être, dans la méthode moderne, des avantages empiriques, une plus grande commodité pour l'étude des matières. Mais on risque de transformer ces partages *de fait* en divisions et séparations *de droit*.

C'est ce qui arrive : la morale est envisagée comme une science en quelque sorte distincte, comme une des espèces d'un genre commun, ayant, à ce titre, ses principes et ses méthodes propres. De même et encore davantage, la mystique. Mais à la concevoir ainsi, on s'expose à perdre contact avec la lumière supérieure et nécessaire du dogme révélé, et, en substituant à la clarté des enseignements divins les fragiles conceptions de l'esprit, à tomber dans l'erreur. Les grandes aberrations mystiques, comme le quiétisme et l'illuminisme, venaient en grande partie de cette rupture.

La vie chrétienne et par conséquent la vie intérieure ou mystique qui n'est que le développement et le plein épanouissement de la vie chrétienne, est, disions-nous avec S. Thomas, un mouvement qui suppose, par définition, un point de départ, une route à suivre et un point d'arrivée. Or, si l'on ne veut égarer ses efforts et sa marche, il faut, en tout mouvement, connaître exactement le terme et les chemins qui seuls y conduisent. Une erreur sur ces choses essentielles fatalement fait manquer la fin poursuivie. La vie chrétienne n'est donc pas possible sans la connaissance de Dieu et de ce qui dans cet ordre d'idées se rapporte à Dieu, et des moyens de l'atteindre — de même, donc, *a fortiori*, la vie intérieure. Et celle-ci pour les mêmes raisons, aura d'autant plus de valeur, que la connaissance des mystères divins sera plus lumineuse, plus profonde, plus sûre. Si une telle connaissance n'existe pas, si elle est fausse, insuffisante, incertaine, on entreprend un voyage d'aveugle, une course à l'abîme à travers des chemins de hasard. Nous revenons ainsi, par la force même de la comparaison, à notre grand principe déjà énoncé, à savoir que cette science n'est pas quelque chose de *préalable*, une condition *sine qua non*, et par conséquent quelque chose de distinct de la science même du mouvement : elle lui appartient essentiellement. En d'autres termes, la théologie dogmatique, la théologie morale et la théologie mystique forment une même science.

Or, S. Thomas l'a traitée *magistralement*. Après tous ses prédécesseurs, Sa Sainteté Benoît XV le redisait lui aussi récemment dans un Bref élogieux adressé au P. Pègues : « Ce

Docteur, écrivait-il, a été suscité par Dieu, afin que l'Église eût un *Maître de la doctrine*, qu'elle suivrait par excellence en tout temps. » Mais en dehors des professionnels de la théologie, l'accès de ses œuvres n'est pas toujours facile, et pour ceux qui n'ont aucune initiation à la langue et à la méthode scolastiques, il est impossible. Aussi, en publiant sa *Somme théologique de S. Thomas d'Aquin en forme de catéchisme pour tous les fidèles*, le P. Pègues vient de rendre un service inappréciable à ceux qui ont le goût de ces questions. Le rapide succès de son travail a prouvé qu'il répondait à un besoin très généralisé. En une langue limpide il y résume une doctrine très élevée que tout le monde, ou à peu près, peut maintenant comprendre et s'assimiler. Il semble même avoir réussi une véritable gageure en condensant cette même doctrine pour les tout petits, dans un catéchisme de 60 pages qui est un modèle de clarté, de concision et de richesse, et où il se conforme, comme dans le précédent ouvrage, au plan de la Somme. « Puissent toutes les intelligences, dirons-nous, en finissant, avec le docte théologien, qui ont faim et soif de vérité, de la grande vérité qui, seule, intéresse le bien dernier et souverain de l'homme, venir puiser à cette source. Nulle part ailleurs elles n'en trouveront de plus pure, ou qui soit en rapport plus intime et plus direct avec cette *source d'eau vive qui rejaillit jusqu'à la vie éternelle.* »

Fr. M.-Fr. Cazès, O. P.

*
* *

Pour se sanctifier

N. S. Père le Pape a adressé au R. P. Louis Ferretti, O. P., la remarquable lettre autographe dont nous donnons la traduction. Elle recommande un très efficace moyen de perfection.

« Au milieu de tant de périls qui, de tous côtés, tendent des pièges à la foi et à la morale du peuple chrétien, il est de notre devoir d'en prémunir les fidèles en leur proposant les moyens de sanctification qui nous apparaissent les plus utiles et opportuns pour leur défense et pour leur avancement.

« Parmi ces moyens Nous reconnaissons qu'il y en a un des plus remarquables et des plus faciles à suivre en même temps que des plus sûrs : le Tiers-Ordre dominicain que le glorieux Patriarche de Guzman a eu l'inspiration de fonder, lui qui

onnaissait bien les embûches du monde, non moins que les emèdes salutaires provenant de la divine doctrine de l'Evangile, afin que dans cette affiliation toute classe de personnes puisse trouver le moyen de satisfaire le désir d'une vie plus parfaite.

« Nous exhortons donc les fidèles du monde entier à ne point aisser tomber dans le silence l'écho qui se fait encore entendre si parfaitement de la voix plusieurs fois séculaire et toujours providentielle du saint Fondateur. Et en vertu du devoir de notre charge de Nous occuper du salut des âmes, Nous les invitons à se réunir sous l'étendard sacré du Tiers-Ordre de saint Dominique qui a produit tant de fleurs de vertu, mais qui est illustré d'une manière particulière par les deux précieuses perles de sainteté, Catherine de Sienne et Rose de Lima.

« A tous ceux qui sont inscrits dans le Tiers-Ordre, présents et futurs, Nous donnons de tout cœur la bénédiction apostolique comme marque de notre paternelle bienveillance, comme gage des faveurs célestes et comme souhait du salut éternel.

« Du Vatican, le 6 septembre 1919.

« BENOIT XV, Pape. »

***

LES LIVRES (1)

Les Exercices de sainte Gertrude, traduits du latin par le R. PÈRE EMMANUEL, O. S. B. — In-16 raisin. Prix majoré 5 fr. Paris, Librairie de l'Art catholique.

Le P. Faber appelait la grande sainte bénédictine « la sainte par excellence des louanges et des désirs. Plût à Dieu, ajoutait-il, qu'elle revînt dans l'Église pour être ce qu'elle fut dans les siècles passés, le docteur et le prophète de la vie intérieure ! » Nos lecteurs ont pu goûter, dans les extraits que nous leur avons offerts, la saveur toute spéciale de ses écrits. Le vénéré P. Emmanuel, Abbé Olivétain de N.-D. de la Sainte-Espérance,

(1) L'ouvrage du R. P. Hugueny, *Psaumes et Cantiques du Petit Office de la T. S. Vierge*, que nous annoncions en février, est en vente à la librairie Casterman, Paris, 66, rue Bonaparte; Tournai, rue des Sœurs-Noires. Prix : 3 fr. 50, majoration en plus.

a laissé une traduction des merveilleux *Exercices* qu'il eût été grandement dommage de ne pas publier. Nous la recommandons à nos amis. Composés spécialement pour les âmes qui font profession de la vie religieuse, ces *Exercices* conviennent cependant à tous les chrétiens, car ils ont pour base la reviviscence de la grâce du baptême. Lansperge observait déjà que « on ne saurait dire que les seuls religieux soient appelés à y trouver leur profit, à l'exclusion des simples chrétiens. Car il n'y a pas que les religieux qui se convertissent à Dieu, qui se vouent à Dieu, qui prennent des engagements vis-à-vis de Dieu ; ces actes sont le fait de tous les fidèles ». Puisse ce livre admirable être lu, médité et savouré par le grand nombre, et répandre le goût de la prière liturgique dont il est tout pénétré.

M.-V. Bernadot.

P. Piny, O. P. : **La Présence de Dieu**. Nouvelle édition par le P. Noël, O. P. — 1 vol., 190 pp. En vente : 64, rue de Meudon, Billancourt, Seine. 1 fr. 50.

Cet excellent ouvrage du P. Piny a été légèrement corrigé pour le style par le P. Noël qui a eu l'heureuse idée de couper les phrases parfois interminables du texte primitif et qui a ajouté quelques notes pour mettre en garde le lecteur contre des interprétations fautives et pour garantir la doctrine du P. Piny contre les soupçons de quiétisme. On trouve, en effet, dans cet ouvrage certaines expressions sur l'amour pur, dont abusèrent les nouveaux mystiques, condamnés par Rome, quelques années après.

L'auteur nous y enseigne trois différentes manières de se rendre Dieu présent : 1° par le souvenir amoureux de ses perfections et de son immensité ; — 2° par adhérence et acquiescement à sa divine volonté ; — 3° par la peine où l'on est de ne pas s'en souvenir. Ecrit d'une manière très édifiante, ce petit traité répond bien aux besoins des âmes particulièrement désireuses de mettre leur vie en conformité avec le grand mystère de l'habitation de la Sainte Trinité en nous.

Rég. Garrigou-Lagrange.

P. Piny, O. P. : **La Clef du pur Amour**. Nouvelle édition par le P. Noël, O. P. 1 vol., 217 pp. En vente : 64, rue de Meudon, Billancourt, Seine. 1 fr. 50.

Cet autre ouvrage du P. Piny, que vient de rééditer le P.

Noël, est un développement des sermons prêchés aux religieuses de l'abbaye royale de Maubuisson. Il a pour but d'instruire et de porter les âmes au pur amour de Dieu, en leur apprenant la manière d'aimer Dieu en souffrant, au milieu des tentations des croix, des scrupules mêmes, des distractions. L'auteur y montre que tous sont appelés à l'abnégation et à la croix. Il traite, avec beaucoup de sagesse et de prudence, des purifications passives, et fait voir comment les incertitudes et les ténèbres pénibles et continuelles dans lesquelles se trouvent certaines âmes, leur sont un moyen pour se conserver dans le pur amour. On doit être très reconnaissant au P. Noël de cette réédition d'un ouvrage écrit avec tant de solidité, d'onction, de clarté, qui peut être fort utile aux âmes pieuses, particulièrement aux âmes éprouvées.

Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

R. Plus, S. J. : **Dieu en nous.** — In-12 de 176 p., 3 fr. 50. Toulouse, 9, rue Montplaisir.

Le volume porte en exergue ces paroles de Mgr d'Hulst : « Combien d'âmes pousseront un jour un cri de surprise, en découvrant tout ce *dedans* qu'elles portaient en elles et qu'elles ont ignoré ! » Oui, il y aura des surprises et plus encore des regrets. Nous ne connaissons pas assez notre dignité de chrétiens, nous n'étudions pas assez les merveilles qu'opère en nous la présence de Dieu. Il est nécessaire de connaître sa misère, mais bien plus nécessaire et plus sanctifiant d'étudier la vie de Dieu en nous, les effets de l'inhabitation des trois Personnes divines. Le P. Plus, d'une manière simple et lumineuse, nous expose ces grandes vérités, les plus élevées à la fois et les plus pratiques, dans un livre que nous sommes heureux de recommander.

M.-V. Bernadot.

R. Plus, S. J. : **L'Idée réparatrice.** In-12, 204 p., 4 fr. 25. Beauchesne.

Les idées principales de ce livre, composé pendant la guerre, aux tranchées, ont d'abord servi de thème aux entretiens du P. Plus avec les soldats dont il était l'aumônier. Cela explique l'allure générale de ces pages qui ont gardé quelque chose de vif, de martial. Ce n'est pas pour nous déplaire. L'auteur

explique successivement : *Pourquoi réparer? Qui doit réparer? Comment réparer ?* Ce livre n'est pas uniquement adressé aux âmes religieuses, particulièrement vouées à la réparation, mais à tous les chrétiens, car nous sommes tous membres du Christ, le grand Réparateur, et à ce titre chacun de nous doit s'associer à l'œuvre de la Rédemption... Pages claires, chaudes, inspiratrices d'idées généreuses.

M.-V. BERNADOT.

Sainte Catherine de Sienne, *sa vie, sa mort et ses miracles,* d'après un manuscrit italien du XV[e] siècle de Stéphane Maconi, traduit par MADELEINE et ROBERT HAVARD DE LA MONTAGNE. In-12, 3 fr. 50. Paris, Perrin.

La chère Sainte dominicaine étend chaque jour son charme unique. Les travaux sur sa vie et ses œuvres se multiplient heureusement. La guerre même n'a pu en arrêter la publication. Tour à tour, M. Pierre-Gauthiez, en 1916, l'illustre danois Jœrgensen, en 1919, ont fait paraître des biographies dont les mérites sont divers mais se recommandent aux fervents de la grande mystique toscane. Aujourd'hui M. et R. Havard de la Montagne nous donnent la traduction du manuscrit italien de Stefano Maconi. Tout le monde connaît la ravissante Légende du B. Raymond de Capoue; le présent manuscrit en est un abrégé qui en a gardé le charme : récit ému et précis, aussi attachant qu'un roman. Maintes pages appellent les larmes. Admirable histoire, en vérité, celle de cette humble fille du teinturier Benincasa, devenue par la grâce de Dieu l'une des plus hautes figures de toute l'histoire, arbitre souverain entre les Papes et les rois, vierge héroïque et mystique, et qui rendit de tels services à l'Eglise romaine que celle-ci l'a déclarée Co-patronne de Rome, avec les Apôtres Pierre et Paul. « On a le droit de penser, disent les traducteurs dans leur remarquable préface, qu'elle est demeurée à travers les siècles, qu'elle n'a pas cessé d'être pour l'Eglise une gardienne vigilante. »

A. GONON, chapelain de Paray-le-Monial : **Jésus vivant dans le chrétien.** Quatrième édition. Paris. Lethielleux.

Substantielle et méthodique étude de la « Vie chrétienne ». L'auteur en montre le principe unique dans le Christ, la condition essentielle dans l'acceptation de la croix, et enfin le

développement progressif dans le mystère de la vie de Jésus. C'est, en somme, un excellent commentaire, et toujours utile, de la parole du Maître : « Je suis la vigne et vous êtes les rameaux. Combien de chrétiens n'accordent pratiquement à ces paroles d'autre valeur que celle d'un symbole ! La vie chrétienne devient dès lors trop facilement pour eux comme une « morale supérieure » à laquelle on tente de s'élever en suivant les exemples du Maître. M. Gonon rappelle heureusement que « vivre du Christ », c'est autre chose qu'une imitation lointaine, mais une réalité présente et profonde, dans la possession de sa grâce et par elle de ses vertus.

Louis Prunel, vice-recteur de l'Institut catholique de Paris : **Cours supérieur de religion : les Sacrements.** Paris, Beauchesne, 1919.

M. l'abbé Prunel couronne, avec ce dernier volume, son bel exposé du dogme catholique. On y retrouvera les mêmes qualités qui ont distingué les parties déjà parues : solidité de doctrine, agrément d'une langue toujours claire dans sa précision. Il faut louer aussi l'heureux mélange de théologie positive et d'explications scolastiques qui atténue l'aridité de la doctrine sacramentaire et en fait un exposé vivant et plein d'attraits. L'ouvrage s'adresse, comme ses devanciers, aux gens du monde qui voudraient fortifier une instruction religieuse trop sommaire : il aidera certainement, selon le souhait de l'auteur, à restaurer les principes sains, et à « reconstruire » les âmes. Pour un livre écrit vaillamment au milieu des ruines de la guerre, on ne peut désirer meilleure récompense, ni plus méritée.

M.-V. Bernadot.

P. Cotel, S. J. : **Catéchisme des vœux**. Un vol. in-16 de 120 pages. Prix : 2 fr. Bruxelles, Librairie Dewit, 53, rue Royale.

Réédition de l'excellent opuscule du P. Jombart, S. J. C'est un exposé clair et exact de la nature des vœux de religion et des obligations qu'ils créent. Cette nouvelle édition a été mise en harmonie avec le Code de Droit Canon.

M.-V. B.

Le Bréviaire de l'apôtre. Un vol. in-32 jésus. 2 fr. 60. Paris, Lethielleux.

Ce petit livre a trois parties : *Petit office de l'apôtre. — Lectures spirituelles de l'apôtre. — Quelques pensées sur l'apostolat.* Les deux premières parties sont littéralement extraites des écrits de S. Marguerite-Marie. Les pensées sur l'apostolat ont été glanées chez nos bons auteurs spirituels. Pages bonnes à méditer et aptes à rappeler aux personnes d'œuvres qu'elles doivent avant tout appuyer leur apostolat sur la prière et la vie intérieure.

M.-D. BOULANGER.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † FELIX, episc. Forojul.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN. — LIGUGÉ (Vienne).

Nº 8. 10 mai 1920.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

La mystique et la doctrine de S. Thomas sur l'efficacité de la grâce

(*Suite et fin*)

Nous disions dans un précédent article comment saint Thomas, à la suite de saint Augustin, et à l'opposé du naturalisme pélagien ou semipélagien, a saisi toute la profondeur et toute l'élévation du mot de Jésus : *Sans moi vous ne pouvez rien faire* (1), et des paroles de saint Paul : *C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir* (2). *Qui est-ce qui te distingue? Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu?* (3) — Dans l'œuvre du salut, on ne peut distinguer *une part*, qui serait *exclusivement* nôtre ; mais tout vient de Dieu, jusqu'à notre libre coopération, que la grâce efficace, suavement et fortement, suscite en nous et confirme.

Cette grâce, toujours suivie de son effet, ne nous est refusée, disions-nous, que si nous résistons aux prévenances divines, à la grâce suffisante, dans laquelle le secours efficace nous est déjà offert, comme le fruit l'est dans la fleur. Si nous détruisons la fleur, nous ne verrons jamais

(1) *Joan.*, XV, 5. — (2) *Phil.*, II, 13. — (3) I *Cor.*, IV, 7.

le fruit, que l'influence constante du soleil et des sucs de la terre aurait produit. Or l'homme se suffit à lui-même pour tomber ; tiré du néant, il est naturellement défectible ; et il est assez secouru par Dieu pour ne tomber que par sa faute, qui le prive ainsi d'un nouveau secours. C'est le grand mystère de la grâce ; nous avons exposé ailleurs ce qu'en disent saint Thomas et ses meilleurs disciples (1). Avec lui et avec saint Augustin, nous devons captiver notre intelligence devant cette divine obscurité, et « *confesser*, dit Bossuet (2), *ces deux grâces* (suffisante et efficace), *dont l'une laisse la volonté sans excuse devant Dieu, et l'autre ne lui permet pas de se glorifier en elle-même* ». N'est-ce pas vraiment conforme à ce que nous dit notre conscience ? Selon cette doctrine, *tout ce qu'il y a de bon en*

(1) *Dieu, son existence et sa nature* (Paris, Beauchesne), p. 682-712. Il n'est pas nécessaire que notre défaillance précède le refus de la grâce efficace, selon une *priorité de temps*, il suffit d'une *priorité de nature* dans l'ordre de causalité matérielle, d'après le principe de la relation mutuelle des causes entre elles, expliqué par saint Thomas. Iª IIªᵉ, q. 113, a. 8, ad 1. Cf. Iª IIªᵉ, q. 109, a. 1, 2, 8, 9, 10. — C'est Dieu qui nous prévient par sa grâce lorsqu'il nous justifie, et c'est nous qui l'abandonnons les premiers lorsque nous perdons la grâce divine : « *Deus justificatos non deserit nisi ab eis prius deseratur.* » Conc. de Trente, S. 6, c. 11.

(2) Bossuet. *Œuvres complètes*, Paris, 1845, t. I, p. 643 (opusc.). — Cf. index général des œuvres de Bossuet, au mot *grâce* (résistance à la grâce). — Voir particulièrement *Défense de la Tradition*, l. XI, c. 19-27 : démonstration de l'efficace de la grâce par la permission des péchés où Dieu laisse tomber les justes pour les humilier. Permission du triple reniement de saint Pierre : « Pierre fut justement puni de sa présomption, par la soustraction d'un secours efficace, qui l'aurait effectivement empêché de renier. » Bossuet montre que telle est la doctrine, non seulement de saint Augustin, mais de saint Jean Chrysostome, d'Origène, de saint Grégoire le Grand, de saint Jean Damascène, puisqu'ils disent que *Pierre fut privé de secours*, ce qui ne peut s'entendre de la grâce suffisante, car il eût été alors dans l'impuissance absolue d'éviter le péché, mais d'un secours efficace, qui lui aurait fait éviter effectivement cette faute. Par où l'on voit que la grâce suffisante laisse bien notre volonté sans excuse devant Dieu, et que la grâce efficace, que saint Pierre reçut plus tard, ne nous permet pas de nous glorifier en nous-mêmes.

nous, naturellement ou surnaturellement, *dérive de l'Auteur de tout bien.* Seul le mal, le péché ne peut venir de Lui, et le Seigneur ne le laisse arriver, que parce qu'Il est assez puissant et assez bon pour en tirer un plus grand bien : la manifestation de sa Miséricorde ou de sa Justice.

Cet enseignement des grands docteurs de la grâce élève notre esprit à une haute contemplation de l'action de Dieu au plus intime des cœurs. Pour le montrer, il suffit de faire voir que cette doctrine doit conduire les âmes qui l'entendent bien à une profonde humilité, à une prière intérieure pour ainsi dire continuelle, à la perfection des vertus théologales et des dons du Saint-Esprit correspondants. Aussi la retrouvons-nous chez tous les grands maîtres de la vie spirituelle. Vu l'importance et la difficulté de la question, nous n'affirmerons rien dans cet article que d'après les paroles mêmes de l'Écriture, telles que les expliquent les plus grands docteurs.

*
* *

Cette doctrine conduit d'abord à une profonde humilité. D'après elle, en effet, l'homme n'a par lui-même, comme venant exclusivement de lui-même, que son péché, selon la déclaration du Concile d'Orange (1). Il ne fait jamais aucun bien naturel, sans le concours naturel de Dieu, et aucun bien surnaturel sans une grâce, qui non seulement le sollicite ou l'attire, mais le meut efficacement à l'acte salutaire. Comme le dit saint Paul : « *ce n'est pas que nous soyons par nous-mêmes capables de concevoir quelque chose comme venant de nous-mêmes; mais notre aptitude vient de Dieu* (2) ». Même les âmes saintes, parvenues à un haut degré de charité, ont toujours besoin d'une grâce actuelle pour mériter, pour faire un pas de plus en avant, pour

(1) Can. 22 : « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum ». Denzinger, n° 195.
(2) II *Cor.*, III, 5.

éviter le péché et persévérer dans le bien (1). Elle doivent dire : « les pensées des hommes sont incertaines et leurs prévisions hasardées » (2), « que votre volonté soit faite, Seigneur, sur la terre comme au ciel, et *ne nous laissez pas succomber à la tentation.* » Après avoir beaucoup travaillé, elles doivent reconnaître : *nous sommes des serviteurs inutiles* (3), le Seigneur aurait pu choisir d'autres âmes, qui l'auraient beaucoup mieux servi. En toute vérité, selon la doctrine de saint Thomas, nous devons dire : il n'est pas de péché, commis par un autre homme, que *je ne puisse* commettre dans les mêmes circonstances, par suite de l'infirmité de mon libre-arbitre et de ma propre fragilité (l'Apôtre Pierre par trois fois a renié son Maître) ; et si *de fait* je ne suis pas tombé, si j'ai persévéré, c'est sans doute parce que j'ai travaillé et lutté, mais sans la grâce divine je n'aurais rien fait (4) : *Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam : Non pas à nous, Seigneur, non pas à nous, mais à votre nom donnez la gloire* (5). *Comme l'argile entre les mains du potier, ainsi mon âme entre vos mains* (6). *C'est vous qui m'avez fait et formé* (7) ; *vous m'avez racheté de votre sang* (8). *Si je n'ai pas péri, c'est à cause de votre miséricorde* (9). *Je remets mon âme entre vos mains* (10) : « Voilà, dit saint Augustin, ce qu'il faut croire et dire, en toute piété et vérité, pour que notre confession soit humble et suppliante, et pour que *tout* revienne à Dieu (11). » Telle est la vraie humilité : *Qu'as-tu que tu ne l'aies reçu ? Et si tu l'as reçu, pourquoi te glorifies-tu, comme si tu ne l'avais pas reçu* (12) ? Les saints constatant leurs défaillances se disent : Si tel criminel avait reçu toutes les grâces que le Seigneur m'a données, il aurait été peut-être moins infidèle

(1) *Saint Thomas*, Iª IIªᵉ, q. 109, a. 2, a. 8, a. 9, a. 10. — (2) *Sagesse*, IX, 14. — (3) *Luc*, XVII, 10. — (4) Cf. DEL PRADO, O. P., *de Gratia*, t. III, p. 151. — (5) *Ps.* CXIII, 1. — (6) *Eccli.*, XXXIII, 13 ; *Jer.*, XVIII, 6. — (7) *Ps* CXVIII, 73. — (8) *Apoc.* V, 9. — (9) *Thre.* III, 22. — (10) *Ps.* XXX, 6 ; *Luc.* XXIII, 46. — (11) *De dono perseverantiae*, c. 13 : « Hoc nobis expedit et credere et dicere ; hoc est pium, hoc verum, ut sit humilis et submissa confessio, et detur *totum* Deo. » — (12) I *Cor.* IV, 7.

que moi. La vue de la gratuité des prédilections divines les confirme dans l'humilité, ils se rappellent le mot de Jésus : « *Ce n'est pas vous qui m'avez choisi, mais c'est moi qui vous ai choisis.* »

* * *

Cette doctrine conduit aussi à une prière intime, continuelle, à une action de grâces profonde, à l'oraison de contemplation.

A une prière intime ; car c'est une grâce très secrète qu'il faut demander, non pas seulement celle qui sollicite et excite au bien, mais celle qui nous le fait vouloir, qui nous fait persévérer, qui atteint le fond de notre cœur et de notre libre-arbitre, celle qui nous meut en ces profondeurs, pour que nous soyons délivrés de la concupiscence de la chair, de la concupiscence des yeux, de l'orgueil de la vie; car c'est Dieu seul qui sauve et qui nous arrache à ces ennemis de notre salut. En cela Il ne blesse pas notre liberté, mais Il la fait, en nous délivrant de la captivité des choses d'en-bas.

C'est ainsi que la Sainte Écriture nous enseigne à prier : « Ayez pitié de moi, Seigneur, selon votre infinie miséricorde. Soyez propice au pécheur. Aidez mon incrédulité. Créez en moi un cœur pur, et renouvelez au-dedans de moi un esprit ferme. Convertissez-moi, Seigneur, faites-moi revenir à vous et je reviendrai (1). Que votre volonté soit faite sur la terre comme au ciel », donnez-moi votre grâce très forte et très douce pour que vraiment je l'accomplisse, votre sainte volonté ; comme le dit saint Augustin : « *Domine, da quod jubes et jube quod vis* — Donnez, Seigneur, ce que vous commandez, et commandez ce qui vous plaira. »

Ainsi encore prie l'Église dans son Missel : « Seigneur, retournez vers vous nos volontés rebelles ; faites que les

(1) *Thren.* 5, 21 : « Converte nos, Domine, ad te et convertemur. »

infidèles, qui ne veulent pas croire, le veuillent vraiment. Appliquez notre cœur aux bonnes œuvres. Donnez-nous la bonne volonté. Convertissez-nous et attirez-nous fortement à vous. Enlevez-nous notre cœur de pierre et donnez-nous un cœur de chair, un cœur docile et pur. Changez nos volontés et inclinez-les vers le bien (1). »

Telle est la sainte confiance de la prière de l'Église, parce qu'elle est sûre que Dieu n'est *pas impuissant* à convertir les pécheurs les plus endurcis. Que doit faire le prêtre qui ne parvient pas à ramener au bien un pécheur qui va mourir ? S'il est persuadé que Dieu peut convertir cette volonté coupable, *avant tout il priera*. Si, au contraire, il se figure que Dieu n'a prise sur cette volonté que du dehors, par les circonstances, par les bonnes pensées, bonnes inspirations, qui restent extérieures au consentement salutaire, ne s'attardera-t-il pas trop lui-même à des moyens superficiels, aura-t-il dans sa prière cette sainte hardiesse, que nous admirons chez les saints, et qui repose sur leur foi en la souveraine efficacité de la grâce ?

De même la prière doit être en un sens *continuelle*, puisque notre âme a besoin d'une nouvelle grâce actuelle efficace, pour chaque acte salutaire, pour chaque nouveau mérite. On voit dès lors le sens profond de la parole de Notre-Seigneur : « *Il faut toujours prier, sans se lasser* » (2) ; parole qui n'est pleinement réalisée que dans la vie mystique, où la prière devient vraiment, comme le disent les Pères, « la respiration de l'âme », qui ne cesse pas plus que celle du corps ; l'âme constamment désire la

(1) « Ut Deus rebelles nostras ad se compellat voluntates. Ut infideles ex nolentibus credere volentes faciat. Ut applicet cor nostrum bonis operibus. Ut det nobis bonam voluntatem. Ut convertat et pertrahat nos ad se. Ut auferat cor lapideum et det nobis cor carneum seu docile. Ut immutet voluntates nostras easque inclinet ad bonum. » Sur ces prières de l'Église, cf. Saint Augustin, *Epist. ad Vital.* 217 (al. 107), et Bossuet, *Défense de la Tradition*, l. X, c. 10.

(2) *Luc.* xviii, 1.

grâce, qui est comme l'air qui la renouvelle et lui fait produire toujours de nouveaux actes d'amour de Dieu.

Si telle doit être la prière de demande, nous devons aussi *rendre grâces à Dieu pour toutes nos bonnes actions,* puisque sans Lui nous n'aurions rien fait. C'est ce qui fait dire à saint Paul : « Priez sans cesse. En toutes choses rendez grâces : car c'est la volonté de Dieu dans le Christ Jésus, à l'égard de vous tous (1). » « Psalmodiez du fond du cœur en l'honneur du Seigneur. Rendez continuellement grâces pour toutes choses à Dieu le Père, au nom de Notre-Seigneur Jésus-Christ (2) .»

Cette doctrine de l'efficacité intrinsèque de la grâce conduit non moins directement à la *prière de contemplation,* qui considère surtout l'action profonde de Dieu en nous pour mortifier et vivifier, et qui s'exprime par le *fiat* du parfait abandon. C'est dans la contemplation que nous voyons se réaliser au plus intime des âmes la parole de l'Écriture : « Vous êtes grand, Seigneur, dans l'éternité..., vous mortifiez et vous vivifiez, vous conduisez au tombeau et vous en ramenez (3). » « Votre parole guérit tout (4). » A ce travail intense et caché de la grâce en nous, même lorsqu'il crucifie et semble tout détruire, dire un *fiat* parfait, c'est la coopération la plus secrète, mais la plus féconde à l'œuvre la plus grande de Dieu ; c'est la prière de Jésus à Gethsémani, et celle de la Vierge au pied de la croix.

Enfin cette doctrine nous rappelle que, même pour prier, la grâce efficace est nécessaire : « L'Esprit vient en aide à notre faiblesse, car nous ne savons pas ce qu'il faut, selon nos besoins, demander dans nos prières. Mais l'Esprit lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables ; et Celui qui sonde les cœurs, connaît quels sont les désirs de l'Esprit ; il sait qu'il prie selon Dieu pour des saints (5). » Ce mystère se vérifie surtout dans l'union

(1) *Thess.* v, 17. — (2) *Ephes.* v, 20. — (3) *Tob.* XIII, 2. — (4) *Sap.* XVI, 13. — (5) *Rom.* VIII, 26.

mystique, souvent obscure et douloureuse, où l'âme apprend par expérience combien la grâce est nécessaire pour prier, comme pour bien agir. Mais aussi, dit saint Jean de la Croix (1), arrivées à un certain degré de l'union, « les âmes obtiennent de Dieu tout ce qu'elles se sentent inspirées de lui demander, selon ce mot de David : Mettez vos délices dans le Seigneur, et il vous accordera ce que votre cœur désire. Ps. xxxvi, 4 ». Du reste, toute prière humble, confiante, persévérante, par laquelle nous demandons ce qui est nécessaire ou utile à notre salut, est infailliblement efficace, en vertu de la promesse de Notre-Seigneur, et parce que c'est Dieu lui-même qui l'a fait jaillir de nos cœurs. Résolu d'avance, dès l'éternité, à nous accorder ses bienfaits, c'est Lui qui nous porte à les lui demander (2).

*
* *

Cette doctrine de l'efficacité souveraine de la grâce conduit enfin à une grande élévation dans la pratique des *vertus théologales*. Pourquoi ? Parce qu'elle est intimement liée au mystère sublime de la prédestination, et lui conserve toute sa grandeur. Saint Paul nous le dit dans l'Épître aux Romains, viii, 28 : « Nous savons que toutes choses concourent au bien de ceux qui aiment Dieu, de ceux qui sont appelés selon son (éternel) dessein. Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin que celui-ci soit le premier-né d'un grand nombre de frères. Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés, et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés, et ceux qu'il a justifiés, il les a glorifiés. Que dirons-nous donc après cela ? Si Dieu est

(1) *Nuit obscure*, l. II, c. 20.

(2) Cf. S. Thomas, IIª IIᵃᵉ, q. 83, a. 2. — S. Augustin, *Enchirid.*, c. 32. — Bossuet, *Défense de la Tradition*, l. XII, c. 38.

pour nous, qui sera contre nous ? » Même doctrine dans l'Épître aux Ephésiens (1).

Saint Augustin (2) et saint Thomas (3) ont admirablement expliqué sans les amoindrir ces paroles de saint Paul. Bossuet, leur disciple, les résume avec sa maîtrise habituelle en disant (4) : « Je ne nie pas la bonté dont Dieu est touché pour tous les hommes, ni les moyens qu'il leur prépare pour leur salut éternel, dans sa providence générale. *Car il ne veut point que personne périsse, et il attend tous les pécheurs à repentance* (5). Mais quelque grandes que soient les vues qu'il a sur tout le monde, il y a un certain regard particulier et de préférence, sur un nombre qui lui est connu. Tous ceux qu'il regarde ainsi pleurent leurs péchés, et sont convertis en leur temps. C'est pourquoi lorsqu'il eut jeté sur saint Pierre ce favorable regard, il fondit en larmes : et ce fut l'effet de la prière que Jésus-Christ avait faite pour la stabilité de sa foi. Car il fallait premièrement la faire revivre, et dans son temps l'affermir, pour durer jusqu'à la fin. Il en est de même de tous ceux que son Père lui a donnés d'une certaine façon ; et c'est

(1) S. Paul dit aussi, *ad Ephes.* I, 5, 11 : « C'est en Jésus-Christ que Dieu le Père nous a élus, dès avant la création du monde, pour que nous soyons saints et irrépréhensibles devant lui, nous ayant, dans son amour, prédestinés à être ses fils adoptifs par Jésus-Christ, selon sa libre volonté, en faisant ainsi éclater la gloire de sa grâce, par laquelle il nous a rendus agréables à ses yeux en son Fils bien-aimé... C'est aussi en lui que nous avons été élus, ayant été prédestinés suivant la résolution de celui qui opère toutes choses d'après le conseil de sa volonté, pour que nous servions à la louange de sa gloire, nous qui d'avance avons espéré dans le Christ. »

(2) S. Augustin, voir particulièrement *De Praedestinatione sanctorum*, c. 3, 6-11, 14, 15, 17. *De dono perseverantiae*, c. 1, 6, 7, 12, 16-20, 23. *De correptione et gratia*, c. 9, 12, 13, 14. — Cf. sur ces textes del Prado, *De Gratia et libero arbitrio*, t. III, p. 555-564, t. II, p. 67-81, 259..., et Bossuet *Défense de la Tradition*, l. XII, c. 13-20.

(3) S. Thomas, *in Ep. ad Rom.* VIII, 28..., *in Ep. ad Ephes.*, I, § 5... — Iª, q. 23.

(4) Bossuet, *Méditations sur l'Évangile*, IIᵉ partie, 72ᵉ jour. Voir aussi table des œuvres de Bossuet aux mots *prédestination* et *grâce*.

(5) II Petr. III, 9.

de ceux-là qu'il a dit : *Tout ce que mon Père me donne, vient à moi... Et la volonté de mon Père est que je ne perde aucun de ceux qu'il m'a donnés, mais que je les ressuscite au dernier jour.* (Jean, VI, 37-39.)

« Et pourquoi nous fait-il entrer dans ces sublimes vérités ? Est-ce pour nous troubler, pour nous alarmer, pour nous jeter dans le désespoir, et faire que l'on s'agite soi-même, en disant : Suis-je des élus ou n'en suis-je pas ? Loin de nous une si funeste pensée, qui nous ferait pénétrer dans les secrets conseils de Dieu, fouiller, pour ainsi parler, jusque dans son sein, et sonder l'abîme profond de ses décrets éternels. Le dessein de notre Sauveur est que, contemplant ce regard secret qu'il jette sur ceux qu'il sait, et que son Père lui a donnés par un certain choix, et reconnaissant qu'il les sait conduire à leur salut éternel par des moyens qui ne manquent pas, nous apprenions premièrement à les demander, à nous unir à sa prière, à dire avec lui : *Préservez-nous de tout mal* (Matth. VI, 13) : ou comme parle l'Église : *Ne permettez pas que nous soyons séparés de vous : si notre volonté veut échapper, ne le permettez pas* ; tenez-la sous votre main, changez-la, et la ramenez à vous. »

Cette prière prend toute sa valeur dans la plénitude de la vie de foi, qui est la vie mystique : foi aussi pratique que sublime en la sagesse de Dieu, en la sainteté de son bon plaisir, en sa toute-puissance, en son souverain domaine, en la valeur infinie des mérites de Jésus-Christ, et en l'efficacité infaillible de sa prière.

Foi en la Sagesse de Dieu : « O profondeur insondable des trésors de la science et de la sagesse de Dieu ! Que ses jugements sont impénétrables et ses voies incompréhensibles !... Qui lui a donné quelque chose le premier, pour en prétendre récompense ? Parce que tout est de lui, tout est par lui, tout est en lui. A lui la gloire dans tous les siècles ! Amen ! (1) »

(1) *Rom.*, XI, 33-36.

Foi en la sainteté du bon plaisir divin : « Je vous bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que vous avez caché ces choses aux prudents et aux sages et les avez révélées aux petits. Oui, Père, je vous bénis de ce qu'il vous a plu ainsi (1). » — De même, Jésus dit aux pharisiens : « Ne murmurez point entre vous. Nul ne peut venir à moi, si le Père qui m'a envoyé ne l'attire ; et moi je le ressusciterai au dernier jour (2). »

Foi en la toute-puissance divine : Dieu peut convertir au bien les pécheurs les plus endurcis : « Le cœur du roi est dans la main du Seigneur, et il l'incline où il veut (3). » « C'est Dieu qui opère en nous le vouloir et le faire, selon son bon plaisir (4). » « Mes brebis entendent ma voix ; je les connais, elles me suivent. Je leur donne une vie éternelle, elles ne périront jamais, et nul ne les ravira de ma main : mon Père, qui me les a données, est plus grand que tous, et nul ne peut les ravir de la main de mon Père. Mon Père et moi nous sommes un (5). »

Foi au souverain domaine du Créateur : « Ce que l'argile est dans la main du potier, vous l'êtes dans ma main, maison d'Israël (6). » « Le potier n'est-il pas maître de son argile, pour faire de la même masse un vase d'honneur et un vase d'ignominie ? Et si Dieu, voulant montrer sa colère (sa justice vengeresse) et faire connaître sa puissance, a supporté avec une grande patience des vases de colère, formés pour la perdition, et s'il a voulu faire connaître aussi les richesses de sa gloire à l'égard des vases de miséricorde, qu'il a d'avance préparés pour la gloire... (où est l'injustice) ? (7)

Foi à la valeur infinie des mérites et de la prière de Jésus : « Le Père aime le Fils, et il lui a tout remis entre les mains (8) ». « En vérité, je vous le dis, celui qui croit en moi a la vie éternelle (9) ». « J'ai manifesté votre nom

(1) *Matth.*, XI, 25. — (2) *Joann.*, VI, 44. — (3) *Prov.*, XXI, 1. — (4) *Phil.*, II, 13. — (5) *Joann.*, X, 27. — (6) *Jérém.*, XVIII, 6. — (7) *Rom.*, IX, 21. — (8) *Joann.*, III, 35. — (9) *Joann.*, VI, 47.

aux hommes que vous m'avez donnés du milieu du monde. Ils étaient à vous, et vous me les avez donnés : et ils ont gardé votre parole... C'est pour eux que je prie... Père saint, gardez dans votre nom ceux que vous m'avez donnés, afin qu'ils ne fassent qu'un, comme nous. Lorsque j'étais avec eux, je les conservais dans votre nom. J'ai gardé ceux que vous m'avez donnés, et pas un d'eux ne s'est perdu, hormis le fils de perdition, afin que l'Écriture fût accomplie... Je ne vous demande pas de les ôter du monde, mais de les garder du mal... Je ne prie pas seulement pour eux, mais aussi pour ceux qui, par leur prédication, croiront en moi... Père, ceux que vous m'avez donnés, je veux que là où je suis, ils y soient avec moi, afin qu'ils voient la gloire que vous m'avez donnée, parce que vous m'avez aimé avant la création du monde (1). »

Cet acte de foi sereine et invincible aux mérites infinis de Jésus ravit le cœur de Dieu, qui permet à certaines heures que tout semble extérieurement perdu pour donner à ses enfants l'occasion de Lui prouver leur foi par un pareil acte.

Cette doctrine de grâce nous porte aussi à une *espérance toute surnaturelle* faite de *confiance* et *d'abandon* à la divine Miséricorde. Le motif formel de l'espérance est en effet la miséricorde divine infiniment secourable (*Deus auxilians*) ; c'est en Dieu, et non pas dans la force de notre libre arbitre que nous devons espérer, pour que cette vertu d'espérance soit divine et théologale. « Celui qui a confiance dans son propre cœur est insensé. Mais celui qui marche dans la sagesse sera sauvé (2). » Considérant notre faiblesse, nous devons « travailler à notre salut avec crainte et tremblement (3) », « et que celui qui croit être debout prenne garde de tomber (4) ». Mais d'autre part, considérant la bonté infiniment secourable de Dieu, nous

(1) *Jean*, XVII, 6. — (2) *Prov.*, XXVIII, 26. — (3) *Phil.*, II, 12. — (4) I *Cor.*, X, 12.

devons lui dire : « Mon Dieu, en toi je me confie... aucun de ceux qui espèrent en toi ne sera confondu (1). » « Entre tes mains, je remets mon esprit (2). » « Goûtez et voyez combien le Seigneur est bon, heureux l'homme qui met en lui son refuge (3). » « Gardez-moi, Seigneur, car j'ai espéré en vous (4). » « En vous j'ai placé mon refuge, que jamais je ne sois confondu (5). » « Voici que Dieu est ma délivrance, j'ai confiance et je ne crains rien ; c'est Lui qui est ma force et mon salut (6). » « Je puis tout en celui qui me fortifie (7). »

Tel est l'abandon que Jésus-Christ veut nous apprendre ; et il n'y a là aucun quiétisme, comme l'explique si bien Bossuet : « Nous devons nous abandonner à la divine bonté, non qu'il ne faille agir et travailler, ou qu'il soit permis de se livrer, contre les ordres de Dieu, à la nonchalance, ou à des pensées téméraires ; mais c'est qu'en agissant de tout notre cœur, il faut au-dessus de tout nous abandonner à Dieu seul pour le temps et pour l'éternité.

« Mon Sauveur ! je m'y abandonne... je vous remets entre les mains ma liberté malade et chancelante, et ne veux mettre ma confiance qu'en vous.

« L'homme superbe craint de rendre son salut trop incertain, s'il ne le tient en sa main ; mais il se trompe. Puis-je m'assurer sur moi-même ? Mon Dieu ! je sens que ma volonté m'échappe à chaque moment : et si vous vouliez me rendre le seul maître de mon sort, je refuserais un pouvoir si dangereux à ma faiblesse. Qu'on ne me dise donc pas que cette doctrine de grâce et de préférence met les bonnes âmes au désespoir ! Quoi ! on pense me rassurer davantage, en me renvoyant à moi-même, et en me livrant à mon inconstance ? Non, mon Dieu, je n'y consens pas. Je ne puis trouver d'assurance qu'en m'abandonnant à vous. Et j'y en trouve d'autant plus, que ceux à qui vous donnez cette confiance, de s'abandonner tout à fait à

(1) *Ps.* XXIV, 2. — (2) *Ps.* XXX, 6. — (3) *Ps.* XXXIII, 9. — (4) *Ps.* XV, 1. — (5) *Ps.* XXX, 2. — (6) *Isaïe*, XII, 2. — (7) *Phil.*, IV, 13.

vous, reçoivent dans ce doux instinct la meilleure marque qu'on puisse avoir sur la terre de votre bonté. Augmentez donc en moi ce désir ; et faites entrer, par ce moyen, dans mon cœur, cette bienheureuse espérance de me trouver à la fin parmi ce nombre choisi... *Guérissez-moi et je serai guéri ; convertissez-moi et je serai converti.* » (Médit. sur l'Évangile, IIe P., 72e jour.)

Dans les très douloureuses purifications passives de l'esprit, les âmes sont assez souvent tentées contre l'espérance, et troublées au sujet du mystère de la Prédestination ; à ce moment pour elles tous les secours créés font défaut, elles doivent héroïquement espérer, contre toute espérance, pour le seul et très pur motif : Dieu est infiniment secourable, Il n'abandonne pas les justes le premier, Il ne permet pas qu'ils soient tentés au-delà de leurs forces aidées par la grâce, c'est Lui qui les soutient par sa toute-puissante bonté. Il le dit à saint Paul : « Ma grâce te suffit, car c'est dans la faiblesse que ma puissance se montre tout entière. » « Je préfère donc, écrit le grand Apôtre, me glorifier de mes faiblesses, afin que la puissance du Christ habite en moi. C'est pourquoi je me plais dans l'infirmité, les opprobres, les nécessités, les persécutions et les détresses, pour le Christ ; car lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort (1). »

Au moment de grandes difficultés pensons à ce motif formel de l'espérance : *Deus auxilians*, Dieu secourable ; or Il l'est *efficacement*, par la grâce qui non seulement sollicite au bien, mais qui d'une façon très suave et très forte le fait accomplir (2). « *Salus autem justorum a Domino* : De Dieu vient le salut des justes, Il est leur protecteur au temps de la détresse, Il les délivre des méchants et les sauve, parce qu'ils ont mis en lui leur confiance. » (Ps. xxxvi, 39).

Enfin cette doctrine de l'efficacité de la grâce confirme

(1) II *Cor.*, xii, 8. — (2) Cf. *Catéchisme du Concile de Trente*, c. 45, sur la tentation.

notre charité envers Dieu et les âmes. Cette charité est une amitié fondée sur la communication que Dieu nous fait de la vie divine par la grâce. Et donc plus la grâce qui nous est donnée est intime et efficace, plus nous devons aimer Dieu, ou répondre à son amour. « Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, dit saint Jean, c'est Lui qui nous a aimés (1). » Le Maître avait dit lui-même à ses apôtres : « Ce n'est pas vous qui m'avez choisi ; mais c'est moi qui vous ai choisis et qui vous ai établis, pour que vous alliez et que vous portiez du fruit, que votre fruit demeure. et que le Père vous accorde ce que vous lui demanderez en mon nom (2). » Et dans l'exercice de l'apostolat, c'est parce qu'il croyait à la souveraine efficacité de la grâce, que saint Paul a pu écrire : « Qui nous séparera de l'amour du Christ ? Sera-ce la tribulation, ou l'angoisse, ou la persécution, ou la faim, ou la nudité, ou le péril, ou l'épée ?... Mais dans toutes ces épreuves nous sommes plus que vainqueurs, par Celui qui nous a aimés. Car j'ai l'assurance que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les principautés..., ni les puissances, ni aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu en Jésus-Christ Notre-Seigneur (3). » Le Christ avait dit à son Père : « J'ai gardé ceux que vous m'avez donnés... et je veux que là où je suis, ils y soient avec moi... Je leur ai fait connaître votre nom, et je le leur ferai connaître, afin que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux, et que je sois aussi en eux (4). »

Ces paroles de Notre-Seigneur ne sont pleinement réalisées ici-bas que dans la vie mystique, prélude de la vie du ciel. Et la grande théologie de saint Augustin et de saint Thomas, sur la grâce, si l'on veille à ne pas l'amoindrir, atteint ainsi la mystique orthodoxe la plus haute.

Qu'y a-t-il de plus suave que la grâce infailliblement efficace de Dieu ? elle se répand doucement dans l'âme

(1) I *Joan.*, IV, 10. — (2) *Joan.*, XV, 16. — (3) *Rom.*, VIII, 35. — (4) *Joann.*, XVII, 12, 24, 26.

qui commence à vouloir ; plus cette âme veut, plus elle a soif de Dieu, plus elle sera comblée. Le jour où le Seigneur deviendra très exigeant, lorsqu'Il voudra le pur cristal là où il n'y avait que le péché, alors Il donnera sa grâce en abondance pour répondre à ses exigences. Ne l'a-t-il pas dit lui-même : « Je suis venu pour que vous ayez la vie, et que vous l'ayez en abondance (1) » ? L'âme purifiée finit par chanter la puissance de Dieu : « La droite du Seigneur a déployé sa force, je ne mourrai pas, je vivrai, et je raconterai les œuvres du Très-Haut. » (Ps. cxvii, 17.)

Aussi ne faut-il pas s'étonner si l'on retrouve cette doctrine chez les plus grands maîtres de la vie spirituelle.

Saint Bernard dit : « La grâce est nécessaire au salut, le libre-arbitre l'est également. Mais la grâce pour donner le salut, le libre-arbitre pour le recevoir... N'attribuons donc pas une partie de la bonne œuvre à la grâce, une partie au libre-arbitre ; elle se fait tout entière par l'action commune et inséparable de tous les deux. Tout entière par la grâce, tout entière par le libre-arbitre ; mais provenant tout entière de la première dans le second (2). »

Saint Bonaventure dit de même : « Les âmes pieuses ne cherchent pas à s'attribuer, dans l'œuvre du salut, une part qui ne viendrait pas de Dieu, elles reconnaissent que tout provient de la grâce divine (3). »

Tauler parle de l'efficacité de la grâce comme saint Thomas.

L'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ* écrit, l. III, c. 4, n. 3 : « Ne pensez jamais être quelque chose à cause du bien que vous faites... De vous-même vous tendez toujours au néant, un rien vous ébranle, un rien vous abat, un rien vous trouble et vous décourage. Qu'avez-vous dont vous puissiez vous glorifier ? et que de motifs, au contraire,

(1) *Joann.*, x, 10. — (2) *De Gratia et libero arbitrio*, c. 1 et 14. Cf. *Dict. Théol.*, art. *S. Bernard*, coll. 776. — (3) II *Sent.* Dist. 26, q. 2 : « Hoc etiam piarum mentium est, ut nihil sibi tribuant, sed totum gratiæ Dei ».

pour vous mépriser vous-même ! Car vous êtes beaucoup plus infirme que vous ne sauriez le comprendre. » — l. III, c. 8, n. 1 : « Seigneur, je ne suis rien, et je ne le savais pas. Si vous me laissez à moi-même, que suis-je? Rien qu'infirmité ; mais dès que vous jetez un regard sur moi, à l'instant je deviens fort, et je suis rempli d'une joie nouvelle. » — l. III, c. 9, n. 2 : « En moi, mon fils, comme dans une source intarissable, le petit et le grand, le pauvre et le riche, puisent l'eau vive, et ceux qui me servent volontairement et de cœur recevront grâce sur grâce... Ne vous attribuez donc aucun bien, et n'attribuez à nul homme sa vertu ; mais rendez tout à Dieu, sans qui l'homme n'a rien, *sed totum da Deo, sine quo nihil habet homo* : C'est moi qui vous ai tout donné, et je veux que vous vous donniez à moi tout entier... Ceci est la vérité, qui dissipe la vanité de la gloire. Là où pénètrent la grâce céleste et la vraie charité, il n'y a plus place pour l'amour-propre, ni pour l'envie, qui torturent le cœur. Car l'amour divin subjugue tout et agrandit toutes les forces de l'âme. » — l. III, c. 55, n. 5 : « O bienheureuse grâce, venez, descendez en moi, remplissez-moi, dès le matin, de votre consolation, de peur que mon âme, épuisée, aride, ne vienne à défaillir de lassitude... Cette grâce divine est ma force, mon conseil, mon appui. Elle est plus puissante que tous les ennemis, et plus sage que tous les sages... Que suis-je sans elle, qu'un bois sec, un rameau stérile? Que votre grâce, Seigneur, me prévienne donc et m'accompagne toujours. » — l. III, c. 58, n. 4 : « C'est moi, dit le Seigneur, qu'on doit louer dans tous mes saints : moi qu'on doit bénir au-dessus de tout et honorer en chacun de ceux que j'ai ainsi élevés dans la gloire et prédestinés sans aucuns mérites précédents de leur part (1). Tous ne sont qu'un par le lien de charité, et ils m'aiment

(1) « Ego super omnia benedicendus sum et honorandus, quos sic gloriose magnificavi et prædestinavi sine ullis præcedentibus propriis meritis. » Même doctrine que chez S. Thomas, Iª, q. 23, a. 5.

plus qu'ils ne s'aiment. Ravis au-dessus de leur propre amour, ils se plongent et se perdent dans le mien et s'y reposent délicieusement. »

Saint Jean de la Croix suppose toujours la vérité de cette doctrine (1).

Saint François de Sales lui-même nous dit : « La grâce agit fortement, mais si suavement, que notre volonté ne demeure point accablée sous une si puissante action... Le consentement à la grâce dépend beaucoup plus de la grâce que de la volonté, et la résistance à la grâce ne dépend que de la seule volonté... *Si tu savais le don de Dieu* (2). »

A quelque école théologique qu'ils appartiennent, les bons auteurs spirituels sont conduits à la même doctrine par l'élévation des sujets qu'ils abordent (3).

(1) *Cantique spirituel*, IVe P. str. 38, trad. Hoornaert, p. 302 : « En ce jour de l'éternité, c'est-à-dire avant la création, et selon son bon plaisir, Dieu a prédestiné l'âme à la gloire, et a déterminé le degré qu'elle y occuperait. Dès ce moment, cette gloire est devenue la propriété de l'âme, et cela de façon si absolue, qu'aucune vicissitude, ni les temporelles, ni les spirituelles, ne sont capables de la lui enlever radicalement, car ce que Dieu lui a donné gaatuitement, ne peut manquer de demeurer toujours son bien ». — Dans *la Montée*, l. II, c. 4, tr. Hoorn. p. 97 : « Dieu dispose librement de ce degré d'union (mystique), comme il dispose librement du degré de la vision béatifique ». — Dans la *Prière de l'âme embrasée* (éd. des Carmélites, t. I, p. 475) il dit encore : « Que si vous attendez mes œuvres, Seigneur, pour m'accorder ainsi ce que je demande, donnez-les-moi, opérez-les en moi, et joignez-y les peines que vous voudrez bien accepter de moi. »

(2) S. François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, l. II, c. 12. Il dit au même endroit : « La grâce est si gracieuse, et saisit si gracieusement nos cœurs pour les attirer, qu'elle ne gaste rien en la liberté de notre volonté ; elle touche puissamment, mais pourtant si délicatement, les ressorts de notre esprit, que notre franc-arbitre n'en reçoit aucun frottement ».

(3) Le P. Grou, S. J., *Maximes Spirituelles*, 2e maxime, écrit comme les plus fidèles disciples de S. Thomas : « La grâce seule peut nous affranchir de l'esclavage du péché, et nous assurer la vraie liberté ; d'où il suit que *plus la volonté s'assujettira à la grâce*, plus elle fera tout ce qui dépend d'elle pour s'en rendre absolument, pleinement

Concluons avec Bossuet : pratiquement l'humilité résout toutes les difficultés du mystère de la grâce : « Voici, dit-il, un écueil terrible pour l'orgueil humain : L'homme dit en son cœur : J'ai mon franc-arbitre : Dieu m'a fait libre et je veux me faire juste... Je veux me trouver quelque chose à quoi me prendre dans mon libre-arbitre, que je ne puis accorder avec cet abandon à la grâce. Superbe contradicteur, voulez-vous accorder ces choses, ou bien croire que Dieu les accorde ? Il les accorde tellement qu'il veut, sans vous relâcher de votre action, que vous lui attribuiez tout l'ouvrage de votre salut : car il est le Sauveur, et il dit : *Il n'y a point de Dieu qui sauve que moi* (1). Croyez bien que Jésus-Christ est Sauveur, et toutes les difficultés s'évanouiront (2). »

Comme le montre le passage de saint Jean de la Croix que nous venons de citer, cette grande doctrine de saint Paul, de saint Augustin, de saint Thomas oriente manifestement les âmes vers l'union mystique la plus haute, qui n'est autre que la plénitude de la vie de foi. Nous le verrons de mieux en mieux en traitant prochainement de la nature de la perfection chrétienne.

Fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.
Rome, Collège Angélique.

et constamment dépendante, *plus elle sera libre*... Ainsi tout consiste pour elle à se remettre entre les mains de Dieu, à n'user de son activité propre que pour parvenir à être plus dépendante de Lui... *Notre salut n'est-il pas incomparablement plus assuré entre les mains de Dieu qu'entre les nôtres?* Au fond que pouvons-nous pour nous sauver, que ce que Dieu nous fait pouvoir ? » Cf. aussi P. de Caussade, S. J., *l'Abandon à la Providence*, l. III, c. 1, 2 ; et le P. Lallemant, S. J., *La Doctrine spirituelle*, 4ᵉ Principe, la docilité au Saint-Esprit, c. 1 et 2.

(1) Isaïe, xliii, 8, 11.

(2) Bossuet, *Elévations sur les Mystères*, 18ᵉ semaine, 15ᵉ élévation.

L'activité de la conscience morale

Quand, se plaçant au centre le plus vivant de sa personnalité, chacun de nous contrôle sa conduite, il se surprend doublement préoccupé et de l'action qui le sollicite et de la loi qui commande ou défend cette action.

La loi, qui vient ainsi contraindre l'attention, pose sur un arrière-fond de multiples autres lois et dont chacune est prête à prendre tour à tour le premier plan, selon l'orientation fort variable et perpétuellement changeante de notre activité. Mais, quelle que soit la règle morale appelée devant la réflexion, qu'elle vienne de nos règles courantes d'honnêteté naturelle, de celles qui président à l'économie de notre destinée surnaturelle, ou enfin des injonctions immédiates de notre devoir d'état, il reste que cette règle se formule avec l'ordre de raison qui convient à toute loi. Elle prescrit, ou elle défend, et, dans l'un et l'autre cas, elle prononce une obligation. L'impérieux et primitif décret de la raison humaine : « Fais ce que dois », se dicte en vigueur à travers toute loi appelée à régenter nos actions.

Telle était, le lecteur voudra bien s'en souvenir, la conclusion de notre précédente étude (1).

Mais, l'assentiment à la règle morale, qui actuellement me commande, n'est encore, pour ma conscience, qu'un point de départ. Cette loi n'est pas à juger : j'en adopte

(1) Voir n° de mars : *La conscience et la règle morale*, pp. 394-401.

l'intimation. Ce que je juge, en regard de sa lumière, c'est *cette* action que je vais faire, que je fais ou que je viens de faire ; c'est vers elle que mon jugement de conscience se porte pour la comparer à la règle et apprécier sa valeur morale.

Suivons, dans son déroulement, cette activité de la conscience.

*
* *

Prenons un exemple concret qui nous délivrera des formules vagues d'une description abstraite.

Je suis en humeur contre quelqu'un dont les paroles ou les actes m'ont mécontenté. Ma raison rumine de ce prétendu tort, et comme j'en suis fort vexé, il me vient spontanément à l'esprit de riposter par une vengeance appropriée. L'occasion est toute prête. J'en sais long sur celui qui est l'objet de mon ressentiment... Voici donc une médisance en perspective, une médisance bien assénée dont se félicite d'avance ma rancune. Oui, mais tout de même, c'est une médisance, et ma conscience ne tarde pas à protester ; car Dieu et la raison défendent de médire, et je n'ignore pas que c'est là une faute contre la charité et contre la justice.

Ainsi donc, en moi, deux tendances s'entrechoquent ; deux raisonnements œuvres d'une même raison se heurtent à propos de la même action.

Ma raison, au service de ma passion de vengeance, trouve très vite cet argument de justification :

> *Il est opportun de me venger.*
> *Or, cette médisance est une vengeance.*
> *Donc cette médisance est opportune.*

Mais voici que ma raison — la même raison — réplique tout aussi vite par cet argument :

> *L'injustice est défendue comme un mal.*
> *Or, cette médisance est une injustice.*
> *Donc cette médisance est un mal.*

S'étonnera-t-on de cette apparente complication d'un cas très simple, et verra-t-on là des subtilités logiques et irréelles? Et pourtant, qu'on veuille y réfléchir : en opposant ces deux arguments comme parties en conflit dans le débat intérieur de la conscience, on réduit au minimum l'interférence des jugements qui s'entrecroisent en nous à propos d'une action réfléchie. Que l'on songe, par exemple, à la multiplicité de considérations que je puis tour à tour élaborer à propos de cette médisance dont je parle plus haut, quand, d'avance et en secret, je médite mon coup. Que l'on songe en même temps aux rumeurs de ma conscience venant successivement contredire les arguments que j'invoque en faveur de ma vengeance.

Mais faisons abstraction de cette multiplicité et voyons, en leurs lignes les plus claires, les deux arguments en question.

Quand ma raison prononce : « Cette médisance est un mal », elle formule, en cet acte même, le jugement de conscience. Contrôlée avec les principes de charité et de justice accueillis par moi, de longue date, comme règles obligatoires, cétte action particulière m'apparaît évidemment défendue. Et c'est pour le clair motif d'une telle évidence que mon jugement de conscience articule son interdit.

Mais, ce jugement de conscience n'est pas seul à fixer mon attention. Cette médisance, je la considère et l'apprécie, non pas seulement en regard de la loi morale, mais en regard de mon appétit de vengeance. De ce chef, devant mon esprit qui s'en avise comme du vrai moyen d'assouvir ma rancune, elle se prescrit comme très opportune. Sans doute, ma conscience la réprouve au nom de la loi, mais en même temps tout m'engage à l'adopter, puisqu'elle sert si bien mon ressentiment.

Qu'on le remarque avec soin, — entre ces deux conclusions diamétralement opposées, il y a autre chose qu'un conflit intellectuel. L'une et l'autre expriment deux tendances opposées, elles aussi, et qui peuvent avoir des

ramifications très profondes dans l'intime de ma personnalité. Si je résiste à l'attrait de cette médisance, c'est que la règle morale qui la défend possède en moi de solides assises. Je sais fort nettement que médire est une faute, je le sais par le consentement unanime de mon instruction et de mon éducation, par mon propre acquis vertueux, par mon caractère moral en un mot et qui est lui-même le résultat de toutes les influences qui ont tassé et à la longue affermi mes convictions, influences faites des lumières de ma foi et de celles de ma raison, de la grâce divine et de mon effort personnel, — influences qui, au moment présent où ma conscience prononce son verdict, ne cessent de l'appuyer en renforçant sa clarté.

Oui, mais en face de mon jugement de conscience et de sa conclusion : « Cette médisance est un mal défendu », ma raison dresse un autre jugement et une autre conclusion : « Cette médisance est opportune à ma vengeance. » La rancune dont mon cœur bouillonne et dont mon imagination surexcitée atteste le cuisant, me paraît un principe d'action péremptoire. Je désire vivement cette médisance et, sous la poussée de ce désir, ma raison devient fertile à trouver des motifs d'y souscrire.

Ces deux conclusions qui consacrent deux tendances divergentes n'ont pas la même valeur.

La conclusion de conscience est une définition de l'acte au seul point de vue moral. Elle est déterminée par un jugement qui, tout en visant strictement l'action en toutes ses circonstances particulières, se désintéresse pourtant des dispositions affectives actuelles qui la réclament. Ma raison la considère en face des principes intemporels et objectifs de la moralité, et comme détachée des motifs immédiats et subjectifs que ma passion trop intéressée à son but poursuit en sa faveur. Ma conscience se prononce en une sentence sereine, impartiale, volontairement impassible, comme appuyée sur la rigidité des principes, dont la lumière impitoyablement projetée et maintenue sur le délit en cause accuse sa malice en vigoureux relief.

La conclusion du jugement passionnel n'est plus impartiale, mais au contraire toute partiale. Elle n'est plus définitoire et « cognitive », mais intimante et « affective ». Elle procède droit de la passion et des raisons de vengeance que celle-ci active dans mon esprit. Elle n'exprime que l'accord de la médisance préméditée avec ma volonté rancunière, et conclut d'après les arguments très intéressés de ma passion actuelle (1).

*
* *

A ce moment précis où je considère l'activité de ma conscience, c'est-à-dire avant la décision qui emportera

(1) Dans un texte fort lumineux du *De Veritate* (qu. XVII, art. 1, ad 4), saint Thomas oppose le jugement de conscience au jugement de choix, ce dernier étant désigné, à juste titre, sous le nom de jugement de libre arbitre :

« Judicium conscientiæ et liberi arbitrii quantum ad aliquid differunt, et quantum ad aliquid conveniunt. Conveniunt enim quantum ad hoc quod utrumque est de hoc particulari actu ; competit autem judicium conscientiæ in via qua est examinans; et in hoc differt judicium utriusque a judicio synderesis et differunt judicium conscientiæ et liberi arbitrii, quia judicium conscientiæ consistit in pura cognitione, judicium autem liberi arbitrii in applicatione cognitionis ad affectionem : quod quidem judicium est judicium electionis. Et ideo contingit quandoque quod judicium liberi arbitrii pervertitur, non autem conscientiæ; sicut cum aliquis examinat aliquid quod imminet faciendum, et judicat, quasi adhuc speculando per principia, hoc esse malum, utpote fornicari cum hac muliere; sed quando incipit applicare ad agendum, occurrunt undique multæ circumstantiæ ad ipsum actum, utpote fornicationis delectatio, ex cujus concupiscentia ligatur ratio, ne ejus dictamen in ejus rejectionem prorumpat. Et sic aliquis errat in eligendo, et non in conscientia ; sed contra conscientiam facit : et dicitur hoc mala conscientia facere, in quantum factum judicio scientiæ non concordat. » Cf. II Sent., dist. XXIV, qu. II, art. 4 : « Tam conscientia quam electio conclusio quædam est particularis vel agendi vel fugiendi ; sed conscientia cognitiva tantum, electio conclusio affectiva ; quia tales sunt conclusiones in operativis. »

mon action dans un sens ou dans l'autre, cette activité s'affirme psychologiquement par une sorte d'objurgation intime à repousser ce que médite ma passion. Je sens que ma conscience me *lie*, qu'elle voudrait barrer la route à cette tendance qui m'entraîne et que pourtant je réprouve.

Dans le cas pris en exemple, ma conscience interpose son point de vue à celui de mes sentiments vindicatifs, elle les discute, et essaie de les réfuter les uns après les autres, cherchant à exténuer l'impulsion de vengeance et finalement à arrêter l'acte de médisance qui veut en sortir.

Non seulement, par l'intimation de son jugement, la conscience s'efforce d'empêcher l'action mauvaise qui se prépare, mais elle *stimule* vivement à l'action contraire. Elle flagelle le péché qui va se commettre, en rappelant qu'il contredit la règle morale, mais, en même temps et au nom de celle-ci, elle incite à préférer le pardon à l'assouvissement de la rancune, le bien au mal, une parole charitable à une parole malfaisante.

Que va-t-il arriver? Deux issues sont possibles à ce débat. Je vais obéir à ma conscience, ou lui désobéir; je me vengerai, ou je pardonnerai.

Je suppose que je me décide enfin au pardon. Que se passe-t-il en moi? Mon jugement de conscience qui réprouvait la médisance élimine le jugement qui favorisait ma passion. Il se produit comme un jeu de bascule; le jugement passionnel cède et s'éclipse, et le jugement de conscience emporte mon complet assentiment. Le premier jugement avec ses motifs *a jugé* le second et, par dégradations successives, a entamé le relief de ses motifs. Ma conscience est victorieuse : la loi triomphe, le discernement de ma raison l'emporte ; il emplit tout mon champ de vision ; la vérité morale, que dénonçait ma conscience, est devenue la vérité de mon action.

Je suppose au contraire que le jugement de ma conscience n'ait pas arrêté mon choix et que je me sois décidé à suivre ma passion. Malgré les protestations de ma cons-

cience, en parfaite connaissance de cause et donc librement, ma raison, appuyée en ses motifs par mes dispositions affectives, adopte de satisfaire ma rancune (1). Je choisis la médisance et bientôt, en fait, je lance à la ronde la venimeuse parole...

Cette fois, à l'inverse de la première alternative, le jeu de bascule et d'éclipse entre les deux jugements ne se produit plus. Le jugement de passion triomphe en dernier ressort ; mais, en même temps, demeure mon jugement de conscience et qui stigmatise ma faute, au fur et à mesure que j'en déploie l'exécution. Ma raison arguant des convenances de ma passion approuve mon péché comme servant mon but de rancune, et ma raison la désapprouve comme une infraction à la loi qui me prescrit la charité et la justice. Ma raison constate son propre dérèglement : elle se soumet à une passion qu'elle devrait et pourrait contredire ; elle préfère une satisfaction passagère à l'absolu de la volonté de Dieu et de la loi morale. Et qu'est-ce que cela sinon le radical désordre de la raison elle-même, l'amour de soi prévalant sur l'amour de Dieu, le mal lui-même estimé plus que le bien !

*
* *

Avant l'action, la conscience s'efforce de l'arrêter si elle contredit la loi ; elle l'excite si elle est une observance de la loi. Pendant et après l'action, elle *désapprouve* ou *approuve*, selon l'alternative et pour les mêmes motifs.

Chose remarquable, dans le cas de la défaite de la conscience, c'est-à-dire du péché — celui-ci, une fois commis, — le jugement de passion qui en a décidé tout à l'heure tend de lui-même à s'amortir et à disparaître. Pourquoi ai-je médit tout à l'heure ? Parce que, vexé contre mon

(1) Nous n'insistons pas présentement sur cette nécessaire liberté de nos décisions morales. Nous en verrons les conditions dans un prochain article.

prochain, il m'a paru opportum de me venger. Et je me suis vengé. Mais ma passion, par son assouvissement même, laisse tomber son excitation. La passion n'est souvent qu'un incident dans notre vie psychologique, un ressaut passager sur sa courbe normale. Une mauvaise humeur nous agite, le temps passe et elle s'épuise d'elle-même. Le grondement de nos colères nous paraît ridicule au lendemain de nos vengeances ; nos caprices affectifs nous enchantent un instant, mais le charme passe, et bientôt se désagrègent tous les fallacieux arguments que nous avions amassés pour justifier notre entraînement (1).

Mais si l'argument en faveur de ma passion, une fois mon péché commis, se disloque et tombe, il n'en est pas de même du jugement de conscience. Son verdict n'a aucun motif de se modifier. Cette action, je la regrette maintenant, parce que ma raison, la comparant aux éternels principes de la moralité, fait abstraction de l'échéance temporelle de son exécution. Ma conscience me la reproche une fois exécutée, comme elle me la reprochait par anticipation avant sa réalisation : réprobation intime qui est le *remords*, voix de la raison d'autant plus claire qu'elle n'est plus contredite et couverte par la voix de la passion maintenant apaisée. Sur nos chemins de plaisir et nos routes de folie, le remords de notre conscience nous poursuit toujours. Dans l'enivrement de nos passagères satisfactions, nous fermons volontairement l'oreille au jugement accusateur qui tente de nous arrêter, mais le remords nous harcèle et, telle une mâchoire enfoncée en pleine chair et ne voulant plus se desserrer, il nous étreint de son étau et nous fait crier : « Nous avons péché. » (2)

(1) « Secundum passionem appetitus sensitivi, immutatur homo ad aliquam dispositionem. Unde secundum quod homo est in passione aliqua, videtur sibi aliquid conveniens, quod non videtur extra passionem existenti, sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto. » (Iª Iªᵉ, qu. IX, a. 3). Voir également : ibid., qu. X, art. 3 ; qu. LXXVII, art. 1. — *De Veritat.*, qu. XXII, art. 9, ad 6.

(2) Dans le *De Veritate*, qu. XVII, art. 1, saint Thomas décrit ainsi l'activité de la conscience morale avant et après l'action : « Secundum

*
* *

En cette brève esquisse de l'activité de la conscience, on découvrira, dans ses lignes les plus simples, la psychologie de l'acte moral à l'instant du péché ou de la victoire sur la tentation.

C'est à cette jointure de notre jugement de conscience et de notre jugement d'action, en ce débat intérieur qui précède notre libre choix, que se révèle l'allure profonde de notre moralité. Toute notre perfection vertueuse s'affirme en cet instant décisif. Pour que notre conscience triomphe, il nous faut sans doute un premier fonds de liberté capable d'écarter n'importe quelle tentation ; mais, au surplus, les habitudes morales acquises par une longue expérience, les vertus « infuses » et les dons surnaturels, auront pour rôle, dans l'économie de notre vie intérieure, d'assurer ce triomphe de notre conscience. La perfection de celle-ci sera faite — nous le verrons — du solide appoint de toutes ces garanties.

Le Saulchoir.

Fr. H.-D. Noble, O. P.

modum applicationis, quo notitia applicatur ad actum, ut sciatur an actus sit rectus vel non, duplex est via. Una secundum quod per habitum scientiæ dirigimur in aliquid faciendum vel non faciendum. Alio modo secundum quod actus postquam factus est, examinatur ad habitum scientiæ, an sit rectus vel non rectus. Et hæc duplex via in operativis distinguitur secundum duplicem viam quæ est in inveniendi et judicandi. Illa enim via qua per scientiam inspicimus quid agendum est, quasi consiliantes, est similis inventioni, per quam ex principiis investigamus conclusiones. Illa autem via per quam ea quæ jam facta sunt, examinamus et discutimus an recta sint, est sicut via judicii, per quam conclusiones in principia resolvuntur. Secundum autem utrumque applicationis modum nomine conscientiæ utimur. Secundum enim quod applicatur scientia ad actum ut dirigens ipsum, secundum hoc dicitur conscientia instigare, vel inducere, vel ligare secundum vero quod applicatur scientia ad actum per modum examinationis eorum quæ jam acta sunt, sic dicitur conscientia accusare vel remordere, quando id quod factum est, invenitur discordare a scientia ad quam examinatur ; defendere autem vel excusare, quando invenitur id quod factum est, processisse secundum formam scientiæ. »

L'ascension de l'âme vers la contemplation mystique

---

§ III. — L'exercice de la méditation religieuse nous achemine directement vers la contemplation de Dieu.

« Ceignez vos reins et prenez à la main votre lampe allumée, dit Jésus, pour que vous soyez prêts à recevoir le Maître. » La pratique des vertus morales réalise le symbole de la ceinture autour des reins. Quant à la lumière, l'homme la trouvera en son intelligence s'exerçant à la méditation. Je donne à ce dernier mot un sens aussi compréhensif que possible : on le verra bientôt. La méditation des vérités chrétiennes, voilà la préparation positive et directe qui est ordinairement requise pour atteindre à la contemplation mystique. *En règle générale*, le Saint-Esprit n'intervient pas dans une âme avant qu'elle ait fait son possible à la manière humaine, par son intelligence éclairée de la pupille de la sainte foi, suivant la métaphore si expressive de sainte Catherine de Sienne. C'est l'enseignement de saint Thomas que nous avons déjà cité (1). C'est d'ailleurs la conséquence logique des principes que nous avons exposés. Les dons viennent en aide aux vertus, non

(1) I^a II^{ae}, qu. 68, a. 8, ad 2.

pour les remplacer, mais pour les continuer. Il ne s'agit pas précisément de remédier aux défaillances d'un commençant, d'un néo-converti qui n'a pas encore suffisamment acclimaté dans son âme les vertus surnaturelles que Dieu y implante d'un seul coup avec la grâce sanctifiante, mais sans détruire les broussailles des mauvaises habitudes, ni supprimer les intempéries du milieu ambiant. Pour empêcher que de tels obstacles ne fassent périr ces vertus infuses, pour conformer nos mœurs à ces aptitudes nouvelles et faire de tout notre être naturel et surnaturel un seul organisme vivant qui agisse et se développe, le grand moyen est de s'exercer soi-même par des actes répétés avec la coopération de la grâce. Mais il existe d'autres imperfections que la pratique la mieux conduite ne supprimera jamais parce qu'elles sont inhérentes aux vertus elles-mêmes. Ainsi il est essentiel à la vertu de foi que son objet demeure obscur, énigmatique. Or la vraie fonction des dons est de parer à de tels défauts. Par exemple les dons intellectuels prolongeront l'effort de la vertu de foi en faisant pénétrer par une sorte d'intuition les vérités qu'elle admet déjà, mais auxquelles elle n'adhère que pour des raisons extrinsèques (1).

Donc l'effort humain est nécessaire au préalable, cet effort intellectuel si complexe que saint Thomas nous décrit en opposition avec l'intuition angélique. Celle-ci s'accomplit comme d'un seul coup d'œil. L'homme, lui, n'arrive à embrasser du regard une vérité qu'après des démarches multiples de son esprit (IIª IIªᵉ, qu. 180, a. 3).

Il lui faut d'abord recevoir les principes qui lui serviront de point de départ pour la contemplation. A cette fin qu'*il écoute* ou qu'*il lise* (ibid., ad 4). En tout ordre d'idées, nous serions bien pauvres, si la tradition ne nous livrait ses trésors d'expérience, si des maîtres ne nous initiaient à leurs connaissances. « Les paroles de celui qui enseigne,

(1) « Facit aliquo modo limpide intueri ea quæ sunt fidei. » (*In Isaïam*, XI, 2.)

dit saint Thomas, qu'elles soient entendues ou vues écrites, font éclore la science dans l'intelligence de la même manière que les choses extérieures à l'âme. Des unes et des autres, l'intelligence prend l'intelligible. Il y a pourtant cette différence que les paroles sont plus proches de l'intellection, en tant que signes d'idées toutes faites (1). » Mais c'est surtout en matière religieuse qu'il faut d'abord se faire disciple, écouter le magistère enseignant qui nous propose les vérités mystérieuses où Dieu s'est révélé, prêter l'oreille aux paroles de l'Église et de ses représentants approuvés. Les inspirations intérieures du Saint-Esprit n'ont point du tout pour but de dispenser de cette instruction préalable.

Saint Thomas, après avoir insisté sur la nécessité où se trouvent ceux qui dans l'Église ont charge d'enseignement, de connaître la vérité chrétienne plus explicitement que les autres, cherche les mots les plus sublimes pour exalter cette autorité qui parle au nom de Dieu et qui détient les principes dont les fidèles doivent tirer leur science surnaturelle : « Ceux-là à qui incombe le devoir d'enseigner la foi tiennent le milieu entre Dieu et les hommes, si bien que par rapport à Dieu ils sont des hommes, et par rapport aux hommes ils sont des dieux, en tant qu'ils participent à la connaissance divine par la science des Écritures... Il faut donc que les « mineurs » qui doivent recevoir d'eux l'enseignement des vérités de la foi, aient leur foi enveloppée dans celle de ces maîtres, considérés non comme des hommes, mais comme des dieux par participation (2). »

Sainte Thérèse n'avait pas d'autre avis, et les textes sont

(1) *De Verit.*, qu. 11, a. 1, ad 11.

(2) « Illi quibus incumbit officium docendi fidem sunt medii inter Deum et homines; unde respectu Dei sunt homines, et respectu hominum sunt dii, in quantum divinæ cognitionis participes sunt per scientiam Scripturarum... Et ideo oportet quod minores, qui ab eis de fide doceri debent, habeant fidem implicitam in fide illorum, non in quantum homines sunt, sed in quantum sunt participatione dii. » (III Sent., d. 25, qu. 2, a. 1, q^la 4, corp., ad 1, ad 2.)

nombreux où elle dit son estime pour « les hommes éminents en doctrine » et le besoin qu'en ont tous les fidèles, surtout les âmes qui veulent s'adonner à l'oraison. Elle écrit par exemple : « Je bénis Dieu de tout mon cœur, et nous autres femmes avec tous ceux qui sont dépourvus d'instruction, nous devons lui rendre à tout moment d'infinies actions de grâces, de ce qu'il se trouve des hommes qui, à force de travail, ont conquis la vérité que nous ignorons. Quelle n'est pas mon admiration quand je songe au prix de quels efforts les hommes de science, et spécialement les religieux, ont acquis ce trésor, tandis que je puis, moi, y avoir part sans autre peine que de les interroger ! Et quelqu'un refuserait d'en profiter ? Dieu nous en préserve ! » (1) Ailleurs elle recommande à ses filles les livres de méditation « composés par des personnes du plus grand mérite » (2).

Il faut donc s'instruire, voilà le point de départ. Pour tendre à la contemplation il faut dans son esprit posséder un sujet acquis, qu'il nous soit présent par la lecture, par audition récente, ou par un effort de ressouvenir, peu importe.

Ensuite s'impose un travail personnel. « *Alio modo necessarium est quod adhibeat proprium studium* », dit saint Thomas dans l'article dont je poursuis le commentaire (ibid., ad 4). Et bien des actes sont nécessaires pour arriver, en partant des principes acquis, à prendre possession de la vérité et à la contempler : « *habet multos actus quibus pervenit ad hunc actum finalem... meditatio, speculatio, consideratio, cogitatio*; le saint Docteur entasse les mots et les explique tour à tour dans les réponses aux objections. En fait, la façon de procéder varie beaucoup suivant les psychologies diverses. Il est deux types surtout auxquels les autres se ramènent plus ou moins, quand ils n'en sont pas une simple combinaison.

(1) *Vie de sainte Thérèse par elle-même*, ch. XIII.
(2) *Le chemin de la perfection*, ch. XIX.

Pour les uns, plus intellectuels, cette démarche qui conduit à la vérité s'opérera par un enchaînement véritable de raisonnements ou par des rapprochements d'idées d'où jaillira la lumière. Tel l'un quelconque des articles de saint Thomas. En quelques propositions serrées, l'intelligence attentive atteint une conclusion qui la met en acte de la vérité cherchée, celle-ci par exemple sur laquelle sainte Catherine de Sienne a fondé sa vie : Dieu est celui qui est, et je suis celle qui n'est pas. C'est ainsi qu'une âme suffisamment préparée peut s'orienter tout droit vers l'intuition contemplative par la seule étude de la Somme théologique.

D'autres sont de nature plus sensible, plus imaginative, « incapables de discourir beaucoup avec l'entendement et d'appliquer leur esprit sans être distraites » (1). Elles procéderont par considérations successives, s'arrêteront à contempler une scène symbolique, un mystère de la vie de Jésus principalement, ou chercheront Dieu dans les événements de leur vie, dans les êtres qui les entourent. Ainsi faisait sainte Thérèse surtout à ses débuts : « Voici quelle était ma manière de faire oraison. Ne pouvant discourir avec l'entendement, je cherchais à me représenter Jésus-Christ au-dedans de moi... Presque tous les soirs avant de m'endormir, au moment ou je recommandais à Dieu le repos de la nuit, je pensais quelques instants au mystère de la prière au Jardin. Je faisais ainsi depuis bien des années, et même avant d'être religieuse, car on m'avait dit que l'on gagnait par là beaucoup d'indulgences. Cette pratique me fut, je crois, très utile, car je commençai ainsi à faire oraison, sans même savoir ce que c'était... La vue de la campagne, de l'eau, des fleurs étaient aussi pour moi un secours. Dans ces objets créés, je voyais les vestiges du Créateur. Ils me portaient à la ferveur, au recueillement. Je m'aidais également du souvenir de mes péchés » (2).

(1) Ste Thérèse, *Chemin de la perfection*, ch. XXVI.
(2) *Vie par elle-même*, ch. IX. — Cf. ch. XXII, où sainte Thérèse déve-

Méthode bien conforme à la psychologie thomiste. Aussi saint Thomas la recommande-t-il expressément : « Telle est la faiblesse de l'âme humaine qu'elle a besoin d'être conduite à l'amour comme à la connaissance des choses divines, par des objets qui frappent nos sens. Le principal est l'Humanité du Christ : c'est pourquoi l'on dit dans la Préface [au temps de Noël] : « afin que, connaissant Dieu sous une forme visible, nous soyons entraînés par lui à l'amour des choses invisibles (1) ».

Qu'on se rappelle « le mystère de Jésus » dans les *Pensées* de Pascal. C'est l'un des plus beaux modèles qui soient pour représenter ce procédé.

A ce secours de l'imagination, nombre d'âmes, surtout parmi les gens affairés et préoccupés, les simples et les enfants, les natures plus dispersées au dehors, auront même besoin d'en joindre un autre, celui de la parole et des signes extérieurs, gestes rituels, attitudes priantes. Et cela encore saint Thomas eut soin de le noter (2). Les formules et les cérémonies saintes saisissent les imaginations mobiles et les enlèvent aux distractions de la vie courante. Semblables à cette porte symbolique qu'il faut fermer, nous dit Notre-Seigneur, afin de prier le Père dans le secret, ils font barrière entre l'esprit qui veut entrer en recueillement et les mille soucis extérieurs, et ils le fixent dans un état privilégié où il peut à loisir vaquer à Dieu. Non seulement ils provoquent ainsi et soutiennent la pensée religieuse, mais ils lui donnent son expression humaine la plus naturelle. Quand, devenue intense, elle veut déborder, les mots éclosent sur les lèvres et les gestes

loppe cette thèse que « c'est par l'humanité de Jésus qu'on parvient à la plus haute contemplation ». — De même, *Château*, 6ᵉ demeure, ch. VII.

(1) « Ex debilitate mentis humanæ est quod indiget manuduci ad cognitionem divinorum, ita ad dilectionem, per aliqua sensibilia nobis nota. Inter quæ præcipuum est humanitas Christi : secundum quod in Præfatione dicitur : ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur » (IIª IIªᵉ, qu. 82, a. 5, ad 2).

(2) IIª IIªᵉ, qu. 83, a. 12, corp. et ad 2.

rituels s'accomplissent avec plus de ferveur. Alors, par un choc en retour, ces mots et ces gestes accentuent encore la piété et lui font prendre un nouvel essor. C'est l'une des ressources principales de la prière liturgique et de l'office choral. C'est surtout le secret du rosaire, ce grand moyen pour les bonnes gens de s'élever à la contemplation.

Saint Thomas, après avoir expliqué que les mots et les gestes sont les adjuvants de la prière mentale, nous donne cette règle excellente, « qu'on doit user de ces secours pour autant qu'ils servent à exciter intérieurement la pensée et la volonté ; que si, au contraire, les paroles causent des distractions ou constituent un obstacle quelconque, on doit s'en abstenir » (1). Or telle est l'ordonnance parfaite du rosaire, qu'il ne semble pas donner lieu aux inconvénients signalés par saint Thomas, et dont il nous prévient de nous garder. Ces *Ave* que l'on répète, toujours les mêmes, recueillent l'âme sans capter ses forces à leur profit et en faire l'esclave des formules. S'ils l'arrachent aux préoccupations du dehors, et l'en émancipent, c'est pour la donner toute vive à la considération du mystère divin. Ainsi ces égreneurs de chapelets que des esprits superficiels accusent de psittacisme sont souvent les moins verbalistes entre les gens qui prient. Par le rosaire les âmes sont acheminées facilement à la contemplation. Et c'est pourquoi j'ai cru bon d'y insister.

Quelle que soit la méthode dont chacun se servira, suivant son tempérament ou sa situation, l'essentiel est que de toute manière possible on s'efforce de pénétrer à l'intérieur de son sujet, qu'on le regarde sous tous ses aspects, qu'on examine ses effets et ses propriétés pour en découvrir la nature intime (2). Il faut arriver par un effort de sympathie, par une pensée amoureusement réitérée,

(1) IIa IIae, qu. 83, a. 12.

(2) « Ad intima non pervenitur nisi per circumposita quasi per quædam ostia; et hic est modus apprehendendi in hominibus, qui ex effectibus et proprietatibus procedunt ad cognitionem essentiæ rei » (III Sent., d. 35, qu. 2, a. 2, qla 1).

retournée attentivement, roulée dans son cœur, par ce que saint Thomas appelle une « rumination intellectuelle », à se l'assimiler (1). Après ce labeur plus ou moins long et pénible, l'esprit entre finalement en possession de la vérité qu'il cherchait, s'arrête et l'embrasse d'un simple et tranquille regard. Cette intuition constitue la contemplation telle qu'il appartient à l'homme de l'acquérir (2).

N'importe quelle vérité peut faire l'objet de cette intuition intellectuelle. Mais comme la contemplation de Dieu est le but de toute vie humaine, c'est principalement sur la vérité divine elle-même qu'elle devra porter. Elle aura bien pour objet secondaire tout ce que Dieu a fait, tout ce qui nous amène comme par degrés à la connaissance de ses infinies perfections. Mais à ces objets-là l'âme chrétienne ne s'arrête pas. Elle s'en sert comme d'une échelle mystique pour monter vers Dieu. Au premier degré, les sens s'ouvrent sur le monde matériel, et il peut s'ensuivre une jouissance plus ou moins artistique. Puis l'esprit humain s'élève à l'intelligence de certains principes, et c'est le second degré. Au troisième degré, on projette la lumière de ces principes sur le monde des êtres matériels, afin d'en avoir une connaissance scientifique. Mais on peut planer dans le monde même des idées, abstraction faite des réalités sensibles d'où l'on est parti : à ce quatrième degré, se tient le philosophe. On montera encore, on contemplera même, grâce à la révélation divine, des vérités que le monde sensible ne peut nous manifester, mais qui ne sont pas pourtant au-dessus de la portée de la raison humaine : c'est le cinquième degré. Au sixième degré enfin, le théologien fixe sa pensée sur des vérités que la raison ne peut d'elle-même ni trouver, ni comprendre, la Sainte Trinité par exemple, et c'est la contemplation

(1) « Ruminatio significat meditationem Scripturarum et sanum intellectum earum » (Iª IIªᵉ, qu. 102, a. 6, ad 1).

(2) « Ultimus et completivus actus est ipsa contemplatio veritatis... Contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis. » (IIª IIªᵉ, qu. 180, a. 3, corp. et ad 1.)

sublime de la vie de Dieu où s'achève finalement l'ascension de l'esprit. Cette contemplation sera parfaite dans l'autre monde quand nous verrons Dieu face à face. Mais ici-bas nous pouvons déjà contempler la divine vérité, bien qu'imparfaitement, c'est-à-dire dans le miroir et l'énigme de la foi (1).

On se rappelle tout naturellement ici les pages célèbres de Platon à la fin du *Banquet*. Mieux que tout autre, un lecteur chrétien est capable de les goûter parce qu'il y découvre plus de vérité que n'en sut mettre son auteur lui-même.

On doit, disait « l'Étrangère de Mantinée », apprendre à aimer les belles couleurs, les belles formes, les beaux corps ; mais de là il faut passer à l'âme, principe de la vie et de la beauté des corps ; puis s'attacher aux belles âmes, belles par leurs actions ; ensuite s'élever à la beauté des sciences qui engendrent les belles actions ; enfin de science en science parvenir à la science du beau lui-même. « Celui qui dans les mystères de l'amour s'est avancé jusqu'au point où nous sommes par une connaissance progressive et bien conduite, verra tout à coup, lorsqu'il sera parvenu au dernier degré, apparaître à ses regards une beauté merveilleuse, celle, ô Socrate ! qui est la fin de tous ses travaux précédents : beauté éternelle, non engendrée et non périssable, exempte de décadence comme d'accroissement... ô mon cher Socrate, ce qui peut donner du prix à la vie, c'est le spectacle de la beauté éternelle... Je le demande, quelle ne serait pas la destinée d'un mortel à qui il serait donné de contempler le Beau sans mélange, dans sa pureté et sa simplicité... de voir face à face, sous sa forme unique la Beauté divine ! Penses-tu qu'il aurait à se plaindre de son partage celui qui, dirigeant son regard sur un tel objet, s'attacherait à sa contemplation et à son commerce ? »

Nous marquions tout à l'heure, à la suite de saint

(1) IIª IIᵃᵉ, qu. 180, a. 4, corp. et ad 3.

Thomas, les degrés successifs par où un grave théologien s'appliquera à monter jusqu'aux sommets de la contemplation. Mais de même que nombre d'âmes, dans leur façon de méditer, ne peuvent s'astreindre aux raisonnements rigoureux qui ont les préférences du philosophe scolastique, ainsi, il en est beaucoup, — les mêmes à peu près, — qui ne se feront pas faute de brûler l'une ou l'autre des étapes que nous avons énumérées ; et, conduites par « la dialectique de l'amour », elles n'en arriveront pas moins à se reposer dans une intuition sur le Dieu vivant.

Cette intuition dont il a été parlé à plusieurs reprises n'est pas encore la contemplation mystique. Celle-ci n'apparaîtra que par une intervention spéciale et toute gratuite du Saint-Esprit. Néanmoins l'intuition sur la vérité divine, en laquelle s'achève la méditation, prépare immédiatement l'intelligence à recevoir du Saint-Esprit la grâce qui viendra enfin couronner tant d'efforts. Nous allons le montrer dans le paragraphe suivant.

§ IV. — L'effort d'intuition sur la vérité divine prépare immédiatement l'intelligence a recevoir la contemplation mystique.

Nous avons parlé d'intuition sur la vérité divine, et nous n'avons fait que traduire les expressions de saint Thomas lui-même. En effet, malgré l'imperfection déjà démontrée de l'idée que nous pouvons nous former de Dieu, il s'agit bien d'une *intuition véritable*. tout au moins quant à la part de vérité divine qui ne dépasse pas la portée de la raison.

N'oublions pas que l'intelligence humaine, elle aussi, est intuitive, par nature et prédisposition. Sans doute, unie substantiellement à la matière, elle ne peut dès lors connaître que par abstraction des réalités sensibles, par illumination d'images. Mais, ceci mis à part, notre intel-

ligence est intuitive. Son premier acte, à l'aube de sa vie, à son éveil, est une intuition, l'intuition de l'être, ou plus concrètement « d'une chose qui est » ; et en même temps, comme si elle les portait déjà en elle inconsciemment, voici que lui apparaissent soudainement, avec une évidence inéluctable, les principes premiers, par exemple : *Tout être est lui-même, Un même être ne peut pas à la fois et sous le même rapport être ce qu'il est et ne pas l'être, Tout ce qui est a sa raison d'être*, etc... (1)

« Le propre de ces principes, dit saint Thomas, c'est que non seulement leur vérité est nécessaire, mais qu'on voit aussi nécessairement que cette vérité tient par elle-même (2). » Ils ont surgi comme naturellement dès les premières abstractions de l'intelligence s'ouvrant au monde réel, et une fois acquis, on ne peut plus échapper à leur lumière ; on les niera peut-être de bouche, on s'imaginera même les nier d'esprit (3) ; en fait, même alors, on y adhérera, et on se servira d'eux. « L'erreur à leur sujet supposerait une corruption de la nature » (4).

Et c'est comme une semence qui grandit dans notre âme intelligente. A mesure que nous prenons contact par les sens avec les réalités sensibles dont nous abstrayons toujours l'être, en nous aidant des mille sortes d'enseignements qui nous viennent de toutes parts, ces principes vont se développant, par recherche, comparaison, raisonnement. C'est ici surtout que se touche l'infériorité de l'intelligence humaine. Son intuition primitive est très pau-

(1) « Intellectus naturaliter cognoscit *ens* et *ea quæ sunt per se entis* in quantum hujusmodi, in quâ cognitione fundatur primorum principiorum notitia » (II Gent., c. 83). « Inest unicuique homini quoddam principium scientiæ, scilicet lumen intellectus agentis per quod cognoscitur statim a principio naturaliter quædam universalia principia omnium scientiarum » (Iª, qu. 117, a. 1).

(2) « Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse est ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri quod sint per se vera » (in I Post., l. 19).

(3) In I Post., l. 26.

(4) IV Gent., c. 95.

vre. Elle n'arrive à la perfection dans la connaissance de la vérité que par un mouvement qui va d'un connu à un autre. « Mais si tout aussitôt, dans la connaissance même du principe, les hommes voyaient toutes les conclusions qui s'ensuivent, il n'y aurait pas lieu de discourir ainsi. Et c'est le cas des anges qui, d'emblée, et dans leurs premières connaissances naturelles, découvrent tout ce qui peut y être connu. Aussi sont-ils dits intuitifs (*intellectuales*), parce que même chez nous les connaissances immédiates et naturelles sont nommées intuitions, et que l'on appelle intellect l'aptitude à percevoir les premiers principes. Les âmes humaines, elles, qui n'acquièrent qu'au bout d'une certaine démarche compliquée la connaissance de la vérité, sont appelées raisonneuses (*rationales*). Et c'est la faiblesse de leur lumière intellectuelle qui en est cause. Si elle possédait la plénitude de la lumière intellectuelle, comme les anges, elles pourraient tout d'un coup, à la première intuition des principes, comprendre toute leur virtualité, et y voir tout ce qu'on en peut tirer par syllogisme (1). »

Soit, on devra discourir. Mais ce ne sera qu'un moyen, un effort de transition. Et il faudra terminer par une intuition, ainsi qu'on aura commencé. A ce prix seulement on *saura* quelque chose. « Tout ce qu'on sait, si l'on parle de science proprement dite, on le connaît par la résolution aux premiers principes qui sont immédiatement présents à l'intelligence, et ainsi toute science s'achève dans la vision de la chose présente. » Ce sont les paroles de saint Thomas (2), et c'est sa doctrine constante (3). On sait vraiment une chose quand elle nous apparaît comme ramassée dans notre intuition d'un principe premier et participant à sa lumière.

Le Docteur angélique résume tout cela dans les termes

(1) Iª, qu. 58, a. 3.
(2) *De Veritat.*, qu. 14, a. 9.
(3) Cf. Iª, qu. 79, a. 8, etc.

que voici. Ils sont empruntés au traité de la vie contemplative dans le commentaire des Sentences : « La recherche de la raison qui part d'une intuition simple de l'intelligence, (car c'est des principes que nous possédons en notre intelligence que procède notre recherche), se termine aussi dans la certitude de l'intelligence, lorsque les conclusions découvertes sont ramenées aux principes dans lesquels elles puisent leur certitude (1). » Et saint Thomas ajoute que par ce côté où il est intuitif, l'homme rejoint les intelligences angéliques, de même que les animaux par leur faculté d'estimative, par leur instinct, le rejoignent lui-même en tant qu'il est raisonneur (2).

Ainsi donc tout homme est intuitif, et nul, sauf les anormaux, n'est privé des intuitions rudimentaires de l'être et des premiers principes.

Presque personne, au dire de saint Thomas, n'est dépourvu d'une certaine intuition, au moins confuse, de *l'existence* de Dieu, tant il est facile à la raison humaine d'y parvenir dès l'abord. A voir en effet qu'il y a de l'ordre dans le cours des choses naturelles, comme l'ordre suppose un ordonnateur, on en infère que là comme ailleurs il y a un ordonnateur qui préside (3). Quoi qu'il en soit, les hommes ne manquent pas qui, considérant que tout ce monde n'a pas en soi sa raison d'être,

(1) « Inquisitio rationis sicut a simplici intuitu intellectus progreditur (quia ex principiis quæ quis intellectu tenet, ad inquisitionem procedit), ita etiam ad intellectus certitudinem terminatur, dum conclusiones inventæ in principia resolvuntur, in quibus certitudinem habent. » (III Sent., d. 35, qu. 1, a. 2, q[la] 2.)

(2) Ibid., ad 1.

(3) « Est quædam communis et confusa Dei cognitio, quæ quasi omnibus hominibus adest ; sive hoc sit per hoc quod Deum esse sit per se notum, sicut alia demonstrationis principia, sicut quibusdam videtur ; sive, quod magis verum videtur, quia naturali ratione homo in aliquem Dei cognitionem pervenire potest ; videntes enim homines res naturales secundum ordinem currere ; quum ordinatio absque ordinatore non sit, percipiunt ut in pluribus aliquem esse ordinatorem rerum quas videmus. » (III Gent., c. 38.)

acquièrent cette intuition de *l'existence* de Celui qui est par lui-même, et rend compte de tout le reste. Et à un grand nombre de gens qui ne l'eussent pas acquis d'eux-mêmes, le magistère de l'Eglise a donné d'atteindre à cette intuition et même à une intuition plus compréhensive.

C'est par là que l'homme se trouve capable d'être élevé à la contemplation mystique, c'est à cette fonction intuitive de l'intelligence humaine que s'unissent pour la renforcer les dons d'intelligence, de science et de sagesse. Saint Thomas l'enseigne formellement dans le Commentaire des Sentences et dans la Somme théologique, en traitant des dons, et spécialement du premier, le don d'intelligence (1). Plus tard en étudiant la vie contemplative il suppose toutes ces notions acquises.

Que l'on reprenne maintenant dans la Somme la question de la vie contemplative à l'article où nous nous sommes arrêtés.

Notre Docteur, ayant terminé tout ce qui a trait au travail d'approche de la contemplation et à son objet principal qui est Dieu, considère maintenant l'intuition contemplative en elle-même. Alors, à la suite de Denys, il distingue, par analogie avec le mouvement local, trois mouvements intellectuels selon lesquels s'opère cette intuition : le mouvement direct, le mouvement oblique et le mouvement circulaire (2).

L'âme contemplative se meut d'un mouvement direct, lorsque partant des choses qui l'entourent comme d'autant d'indices variés et multiples elle arrive à l'intuition de Dieu en qui les perfections des choses créées se trouvent à l'état de simplicité et d'unité. C'est le procédé même de la raison laissée à ses forces naturelles.

Le mouvement oblique est supérieur au premier. S'appuyant aux figures et représentations religieuses, par

(1) IIª IIªᵉ, qu. 8, a. 1, corp. et resp.
(2) IIª IIªᵉ, qu. 180, a. 6. — Cf. *De Verit.*, qu. 8, a. 15, ad 3.

exemple aux visions des prophètes, aux symboles liturgiques, l'âme aidée des lumières divines dans son raisonnement s'élève d'un coup d'aile jusqu'au mystère de Dieu qui se montre là d'une manière presque visible.

Mais voici le mouvement circulaire, le plus parfait des trois. L'âme a dépassé par abstraction toutes les choses terrestres et tous les signes sensibles ; elle s'est débarrassée, une fois parvenue au terme où l'a conduit sa dialectique, de la multiplicité des actes rationnels devenus inutiles. Ainsi purifiée et unifiée, l'intelligence concentre maintenant toute sa force autour de Dieu pour le contempler d'un regard. Ce regard ressemble à l'intuition des esprits bienheureux qui, d'un mouvement toujours égal, sans commencement ni fin, se replient sur la Beauté éternelle. Néanmoins l'acte reste bien humain par les procédés préliminaires d'abstraction et de raisonnement.

Survienne l'illumination des dons du Saint-Esprit. Elle simplifiera considérablement le raisonnement préalable. Elle accroîtra la valeur de l'intuition finale où notre âme, grâce à elle, se reposera, toutes ses forces mieux unies et avec une égalité plus parfaite autour de Dieu, comme le cercle autour du centre dont tous les rayons l'attirent et le maintiennent. Elle introduira même dans la pénombre de notre champ de vision les vérités de la foi, si bien que l'intelligence, sans pénétrer encore les mystères, verra pourtant cesser à leur sujet sa naturelle inquiétude, elle ne sentira plus la contrainte qu'elle doit s'imposer pour croire l'inévident, elle regardera simplement, paisiblement, avec charme comme la personne qui ouvre les yeux pour voir son ami.

Malgré tout, ce ne sera pas encore un acte d'intelligence angélique, l'acte demeurera vraiment humain (1). Non seulement il ne pénétrera pas l'essence divine elle-même, mais il ne s'élèvera à Dieu qu'à partir des choses sensibles, et restera toujours incapable de le fixer sans le secours

(1) IIa IIae, qu. 180, a. 6, ad 2.

d'une image (1). Le don du Saint-Esprit nous aidera à dépasser celle-ci le plus possible, et notre intuition en deviendra meilleure d'autant (2). Mais une image quelconque est indispensable à toute opération intellectuelle de l'homme, même s'il ne s'agit que de repenser une idée acquise (3).

J'ai insisté sur cette capacité humaine d'intuition qui est comme la pierre d'attente de la contemplation mystique ; car dans beaucoup d'ouvrages ascétiques de ces deux ou trois derniers siècles on trouve sur ce point des affirmations erronées, dont les conséquences pratiques, touchant la méthode à suivre dans l'oraison, sont malheureusement déplorables. Bien des thomistes même s'y sont laissés tromper plus ou moins.

C'est le reproche que fait très respectueusement au Père Faucillon, par exemple, l'éditeur de son ouvrage posthume, le Père Schwalm. J'ai déjà cité le début de ce texte. Voici la suite qui se rapporte à ce que nous venons de voir :

« On ne sera pas étonné que dans le milieu de ce siècle passé le Père Faucillon ait entendu couramment enseigner que la contemplation sortait les âmes des voies ordinaires. C'était le mot d'ordre, dit de prudence ; mais si le prédicateur le consigna dans ses notes comme une formule respectée, ne pouvons-nous pas croire qu'il en ressentit quelque malaise, par le fait même de son initiation à la

(1) Ibid., Comment. Cajetan. IV ; — et S. Thom., art. 5, ad 2 ; III Sent., d. 35, q. 2, a. 2, qu^{la} 2 cum resp.

(2) IIa IIae, qu. 8, a. 7.

(3) Ia, qu. 84, a. 7, corp. et ad 3. — C'est ainsi qu'il faut comprendre, pour rester d'accord avec saint Thomas, les pages des mystiques qui nous demandent de nous élever au-dessus des représentations sensibles, de nous dénuder de toutes les images des choses terrestres. Il s'agit de ne pas se figurer Dieu et les réalités spirituelles sous des formes corporelles : « Ut ea quæ de Deo proponuntur non accipiantur per modum corporalium phantasmatum » (IIa IIae, qu. 8, a. 7). Mais n'oublions pas que certains de ces auteurs sont, consciemment ou non, tributaires d'une autre philosophie.

doctrine thomiste ? D'une part, à vrai dire, il avance que la méditation est la seule forme de prière qui corresponde à la nature raisonneuse de la pensée humaine, et que la contemplation convient à la pensée des anges, essentiellement intuitive, — et cette idée doit lui venir des auteurs qui suivent là-dessus Rodriguez et Scaramelli ; — mais d'autre part, le Père Faucillon n'ignore pae que la raison elle-même se repose dans une sorte d'intuition qui lui est naturelle, quand elle recueille la substance de ses méditations. Il signale même dans ces vues synthétiques un acheminement vers la contemplation. C'est effleurer une vérité profonde. En tant que raisonneur l'esprit humain peut méditer ; mais en tant qu'intuitif il est capable de contempler, capable par nature et prédisposition. C'est ce tranquille regard d'intelligence que la grâce de la contemplation élève à une vue de Dieu, obscure encore, énigmatique, voilée de foi, mais à une vue surnaturelle, qui saisit Dieu dans la souveraineté de son attrait, dans l'onction de sa présence, dans l'angoisse de ne pas le voir à souhait (1). »

Avant d'en venir à ce don enfin octroyé de la contemplation mystique, il nous faut montrer le rôle fondamental que joue la charité dans toute cette préparation morale et intellectuelle que nous avons décrite.

§ V. — La charité dirige, entraîne et soutient l'ame dans ses efforts pour contempler Dieu.

Que la contemplation soit un acte intellectuel, la question ne se pose même pas pour saint Thomas. Mais l'affectivité n'y joue-t-elle pas aussi un rôle ? *Utrum vita contemplativa nihil habeat in affectu, sed totum in intellectu?* C'est par ce point d'interrogation que débute le traité de la con-

(1) P. Schwalm. Préface de *La Vie avec Dieu*, p. xxxviii-xl.

templation, dans la Somme comme dans le Commentaire des Sentences (1).

Et voici la réponse. Sans doute, la fin de la contemplation c'est la vérité, et la vérité n'est embrassée que par l'intelligence. Mais la contemplation possède aussi une valeur de vie, la possession de la vérité est chose bonne et aimable (2). Dès lors l'amour doit se trouver au principe de la contemplation. C'est à la volonté, puissance du bien, de mouvoir vers le bien toutes les facultés, qu'il s'agisse des membres du corps vaquant à l'action extérieure, ou de l'esprit en quête de la vérité, peu importe.

Mais il y a deux sortes d'amour. L'amour propre, l'amour qui convoite le bien de son sujet, plus spécialement, dans notre cas, l'amour de savoir pour être savant et jouir de ce perfectionnement de notre nature. La contemplation des simples philosophes procède uniquement de cet amour. Et il y a l'amour qui se porte vers l'objet pour lui-même, l'amour de l'ami qui désire voir son ami. C'est de ce sentiment surtout, mais sans exclure le premier, que procède la contemplation chrétienne, celle dont nous parlons. La charité est au principe de notre contemplation (3).

C'est elle, — j'y insiste maintenant, — qui a conduit tout le travail préparatoire que nous avons analysé ci-dessus. Nous avons parlé d'abord de la pratique des vertus morales. Or elle est *leur forme*, nous dit saint Thomas (4).

En d'autres termes elle constitue leur idée directrice, la règle fondamentale des mœurs chrétiennes. Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait : voilà ce qu'elle impose à notre raison de réaliser soit dans nos rapports avec autrui, soit dans le gouvernement de nos propres passions. Il ne s'agit plus d'être honnête homme à la façon

(1) IIª IIªᵉ, qu. 180, a. 1 ; III Sent., d. 35, qu. 1, a. 2.

(2) « Secundum quod contemplatio accipit rationem vitæ, sic induit rationem affectati et boni » (III Sent., d. 35, qu. 1, a. 2, qˡᵃ 1, ad 1).

(3) Ibid., corpus.

(4) IIª IIªᵉ, qu. 23, a. 8.

d'un sage disciple d'Aristote. Il faut vivre en enfants de Dieu que nous sommes vraiment de par la grâce. Toute notre action intérieure et extérieure doit être orientée par la charité vers cette fin surnaturelle. Et par ce fait même le juste milieu entre deux excès où se trouve établie depuis toujours chaque vertu morale sera déplacé, exhaussé. On verra dès lors prendre une importance considérable pour l'ascète chrétien aspirant à l'état mystique des vertus qui ne comptaient guère pour un simple philosophe, l'humilité par exemple, la patience, la pureté, le détachement des biens terrestres. Faute d'avoir fait cette remarque, il est des lecteurs superficiels de saint Thomas qui lui reprochent tout bas de n'enseigner qu'une morale naturelle, ou qui l'admirent pour cela même. Reproche et admiration également déplacés, car ils viennent de ce que l'on a mal compris le grand Docteur de la morale chrétienne.

La charité nous prépare plus immédiatement à la contemplation, en nous poussant à l'étude, à la considération de l'objet divin qui captive notre cœur. « Lorsque l'homme, dit saint Thomas, s'est donné de tout cœur à la foi, il aime la vérité qu'il croit, et alors elle devient l'objet de ses méditations et il l'embrasse sous toutes les raisons nouvelles qu'il parvient à découvrir (1). » « Lorsque quelqu'un aime Dieu, cet amour l'enflamme et l'excite à contempler la beauté divine. Puis comme il y a joie à tenir ce qu'on aime, la contemplation s'achève dans la délectation, c'est-à-dire encore dans la partie affective de notre âme, et elle s'y épanouit en amour grandissant (2). »

Ainsi c'est la charité, ce « lien de la perfection », qui est comme le courant ininterrompu d'où émerge parfois, en vive étincelle, l'intuition contemplative. Selon la remarque de saint Thomas, les êtres intelligents participent à la béatitude à des degrés divers, suivant la perfection de leur nature. En Dieu est la béatitude par essence : car son

(1) IIª IIªᵉ, qu. 2, a. 10.
(2) IIª IIªᵉ, qu. 180, a. 1 ; a. 7, ad 1.

être et son opération sont identiques ; il est à la fois objet et sujet d'une contemplation qui fait sa jouissance éternelle. Au dessous, les anges bienheureux trouvent leur suprême perfection dans un acte d'union au bien incréé : opération unique, qui ne cessera jamais. Quant aux hommes, dans l'état de la vie présente, leur perfection dernière consiste aussi dans une opération qui les unit à Dieu. Mais cette opération ne peut être continuelle, ni une par conséquent, car les interruptions la multiplient. Et c'est pourquoi, dans l'état de la vie présente, l'homme ne peut atteindre la parfaite béatitude. Aussi le Philosophe, au premier livre de son *Ethique* (1), posant que la béatitude de l'homme appartient à cette vie, doit avouer qu'elle est défectueuse, et conclure en fin de compte : « Nous disons qu'ils sont bienheureux, dans la mesure où des hommes peuvent l'être. » Mais Dieu nous a promis la béatitude parfaite quand nous serons « comme les anges dans le ciel », suivant la parole rapportée par saint Mathieu (XXII, 30). Par une opération unique, continuelle, qui ne cessera point, l'esprit de l'homme communiera à Dieu et sera fixé dans l'état de béatitude.

Pour la vie présente la béatitude parfaite nous manque, dans la mesure où nous manquent l'unité, la continuité dans l'opération qui épanouit notre être. Cependant nous pouvons dès ici-bas participer en quelque manière à la béatitude, grâce à la vie contemplative. Celle-ci, au lieu de nous occuper à mille choses diverses comme la vie active, concentre nos puissances pour une opération unique, savoir : la contemplation de la vérité. Sans doute, parfois, l'homme cesse d'émettre actuellement cette opération. Cependant comme il est toujours en situation de la produire, comme l'interruption elle-même demandée par le sommeil ou quelque autre occupation naturelle, dispose à l'opération susdite, celle-ci semble quasi continuelle (2).

(1) Ch. x, n° 16.
(2) Iª IIªᵉ, qu. 3, a. 2, ad 4.

Sans doute encore l'opération même de la contemplation dure peu à son paroxysme, mais les actes divers qui la préparent et la consomment peuvent se prolonger longtemps (1).

Bref, la façon de contempler varie de la vie présente à celle de la patrie ; nos procédés intellectuels seront transformés là-haut en un mode plus parfait, celui de l'intuition divine. Et ici-bas, le contemplatif doit souvent descendre de la contemplation pour vaquer à d'autres devoirs plus humbles. Mais il est une chose qui demeure sans cesse dès maintenant pour tout unifier dans un courant vital, et qui se perpétuera à travers l'éternité, l'élément foncier de la vie contemplative, la charité (2).

§ VI. — ...Enfin le Saint-Esprit accorde la contemplation mystique.

Nous avons vu le rôle important de la charité. Sous sa poussée on tend à la contemplation, on en prend les moyens. Et voici que peu à peu, à mesure que l'âme se libère des mouvements désordonnés de ses passions et de son imagination, à mesure qu'elle s'exerce dans la méditation religieuse, son labeur intellectuel se simplifie progressivement.

Finalement il ne lui faudra plus qu'un peu de recueillement pour pénétrer telle vérité, se sentir saisie par la considération de tel mystère, avec qui elle s'est longuement familiarisée. Rien en tout cela qui puisse étonner, et dans l'ordre naturel nous trouvons beaucoup d'états analogues.

(1) IIª IIªᵉ, qu. 180, a. 8, ad 2.

(2) « Vita contemplativa diuturna est... modus contemplandi non est idem hic et in patria ; sed vita contemplativa dicitur manere ratione caritatis in qua habet et principium et finem » (IIª IIªᵉ, qu. 180, a. 8, ad 1).

L'âme jouit ainsi du fruit de ses efforts passés. Les idées, les sentiments qu'elle a recueillis se réveillent et se présentent à elle d'une façon très simple. Dès lors à quoi bon discourir longuement et multiplier les réflexions ? On n'en sent pas le besoin, on n'en a pas le goût, on aurait tort de s'y contraindre. Pour quiconque est arrivé au terme de ses désirs, il est inutile, il est déraisonnable même de reprendre ses démarches. Combien de directeurs spirituels méconnaissent ce très simple principe ! Heureuse l'âme à qui on aura donné, au contraire, les excellents conseils formulés par Bossuet dans son admirable opuscule sur la « manière courte et facile pour faire l'oraison en foi et de simple présence de Dieu » ! De tels conseils conviennent parfaitement à cette période de transition.

Non seulement les actes de la méditation, mais les objets eux-mêmes sur lesquels elle portait tendent à l'unité. La pensée de Dieu qui dominait plus ou moins toutes les vérités envisagées, et vers laquelle elles devaient converger, — car c'est Lui, la fin de tout, et le souverainement aimé, — la pensée de Dieu accapare progressivement la place. Il devient de plus en plus l'objet central en qui tout le reste apparaît résumé. C'est en lui que l'âme regarde les autres êtres et leurs perfections, elle-même avec ses capacités et ses misères.

« O mon Dieu, Trinité que j'adore, disait Elisabeth de la Trinité, aidez-moi à m'oublier entièrement pour m'établir en Vous, immobile et paisible comme si déjà mon âme était dans l'éternité. Que rien ne puisse troubler ma paix ni me faire sortir de Vous, ô mon Immuable, mais que chaque minute m'emporte plus loin dans la profondeur de votre mystère. Pacifiez mon âme. Faites-en votre ciel, votre demeure aimée et le lieu de votre repos. Que je ne vous y laisse jamais seul, mais que je sois là tout entière, toute éveillée en ma foi, toute adorante, toute livrée à votre action créatrice... »

C'est quand l'âme en vient peu à peu à cet état d'atten-

tion amoureuse à Dieu présent, et prend goût à y demeurer, c'est alors, normalement parlant, que le Saint-Esprit intervient et accorde la contemplation mystique. J'ai dit « normalement parlant », car il peut très bien se faire que dans certains cas, dont il est juge, son action brûle les étapes. Ainsi je ne parle pas des lumières spéciales accordées transitoirement, dans des circonstances exceptionnelles, par exemple à une âme assaillie de doutes qui se met à prier pour écarter la tentation. Et surtout il n'est pas question de certaines âmes privilégiées que Dieu ne mène pas par les voies communes. La petite Rose de Lima ayant été appelée à comparaître devant les théologiens de l'Université, ceux-ci durent constater que Dieu l'avait élevée tout enfant à cet état d'union mystique où la plupart des saints eux-mêmes ne parviennent qu'après de longues années d'efforts (1). Sainte Thérèse nous cite le cas de deux religieuses arrivées en fort peu de temps à l'oraison d'union : « Il en est une dont le souvenir se présente à moi en ce moment. En trois jours, Dieu l'a enrichie de si grands biens, que si l'expérience de plusieurs années déjà, jointe à des progrès toujours croissants, ne me rendaient la chose croyable, je la regarderais comme impossible. Une autre l'a été dans l'espace de trois mois. Toutes les deux étaient encore fort jeunes. J'en ai vu d'autres ne recevoir cette grâce qu'au bout d'un long temps. Ce que j'ai dit de ces deux âmes, je pourrais le dire de quelques autres encore. Comme j'ai écrit plus haut que peu d'âmes reçoivent ces faveurs de Notre-Seigneur sans avoir passé par de longues années de souffrances, je tiens à faire remarquer qu'il y en a quelques-unes à qui le contraire arrive. On ne peut poser de limites à un Maître si grand et si désireux d'accorder des bienfaits (2). » La grande mystique nous parle ailleurs des faveurs surnaturelles que Dieu accorde parfois à des personnes dénuées

(1) Sa vie, *Année dominicaine*, août, t. 2.
(2) *Pensées sur le Cantique des Cantiques*, ch. VI.

de vertus « afin de les arracher aux mains du démon... Il est des âmes que Dieu sait pouvoir gagner au moyen de ces faveurs. Il les voit livrées à de grands égarements, mais il ne veut pas qu'il ne tienne à lui qu'elles n'en reviennent. Elles sont en mauvais état, dépourvues de vertus, et cependant il leur donne des goûts, des consolations, de tendres sentiments, qui commencent à exciter leurs désirs. Quelquefois même, il les fait entrer en contemplation ; mais cela est rare et ne dure guère. Il agit de la sorte, je le répète, afin d'éprouver si, grâce à cette faveur, elles voudront se disposer à jouir souvent de sa présence. Si elles ne s'y disposent point — qu'elles me pardonnent de le leur dire, où plutôt daignez vous-même nous pardonner, Seigneur ! — je dis qu'il est souverainement choquant qu'une âme dont vous vous approchez ainsi se tourne vers les choses de la terre pour s'y rattacher » (1).

Mais demeurons dans la voie ordinaire de la Providence. La charité est allée grandissant au cours de cette vie chrétienne normalement vécue. Je n'ai pas à dire comment s'est effectué ce progrès (2). Seulement il rentre dans mon sujet de noter avec saint Thomas que les efforts d'une âme vouée à la recherche de la contemplation divine y contribuent plus que toute autre entreprise. S'il est parfois meilleur pratiquement de s'adonner aux œuvres de la vie active, de quitter « Rachel pour Lia » (3), le principe demeure et s'applique quand même, sauf exception : l'œuvre humaine qui augmente le mieux la charité en nous et nous donne de grandir surnaturellement avec le plus de rapidité, c'est de vaquer à la contemplation. « Marie a choisi la *meilleure part* (4). »

Surtout je ferai remarquer que la présence de Dieu devient plus intime, et que les habitudes surnaturelles

(1) *Le chemin de la perfection*, ch. XVI.

(2) Voir IIª IIªᵉ, qu. 24, a. 2-9.

(3) *Q. d. Virt. card.*, qu. 7, a. 4. — *Quodlibet* I, a. 14, ad 2. — Opusc. 2 de perfectione spirituali, c. 23, quinto.

(4) IIª IIªᵉ, qu. 182, a. 2, corp. et resp.

s'accroissent dans notre âme en même temps et du même mouvement que la charité. Plus le juste aime son Dieu, plus son Dieu demeure en lui et lui en son Dieu, l'habitation de la Sainte Trinité se fait plus plénière ; les dons de science, d'intelligence, de sagesse grandissent, s'accentuent : peu à peu s'étend cette aptitude de réception de la grâce opérante, se déploie face au Saint-Esprit ce champ d'action auquel il a promis ses interventions, se creuse cet abîme d'amour en appétit du Bien divin, lequel, comme pris de vertige, va se précipiter pour le combler. C'est un appel silencieux, ineffable, de toute l'âme éprise de charité pour son Dieu caché. Quelques mystiques ont su, en termes humains, nous en donner une idée, et l'on ne peut s'empêcher d'être ému en lisant ces pages. Voir, par exemple, au livre III[e] de l'*Imitation*, le chapitre 21[e] :

« Vous êtes seul infiniment bon, seul très haut, très puissant; vous suffisez seul parce que seul vous possédez et vous donnez tout ; vous seul nous consolez par vos douceurs inexprimables ; seul, vous êtes toute beauté, tout amour... Mon cœur ne peut avoir de vrai repos ni être pleinement rassasié, jusqu'à ce que s'élevant au-dessus de tous vos dons, et de toute créature, il se repose uniquement en vous... Oh! quand donc me sera-t-il donné d'être occupé pleinement de vous et de voir combien vous êtes doux, Seigneur mon Dieu ! Quand serai-je pleinement absorbé en vous, tellement pénétré de votre amour que je ne me sente plus moi-même, mais vous seulement, dans cette expérience ineffable que tous ne connaissent pas, *supra omnem sensum et modum, in modo non omnibus noto !*

« Maintenant je ne sais que gémir et je porte avec douleur ma misère. Car, en cette vallée de larmes, il se rencontre bien des maux qui me troublent, m'affligent, et couvrent mon âme comme d'un nuage. Souvent ils me fatiguent et me retardent : ils s'emparent de moi ; ils m'arrêtent, et m'ôtant près de vous un libre accès, ils me privent de ces délicieux embrassements dont jouissent toujours et sans obstacles les célestes esprits...

« O Jésus, splendeur de l'éternelle gloire, consolateur de l'âme exilée ! ma bouche est muette devant vous, et mon silence vous parle.

« Jusques à quand mon Seigneur tardera-t-il de venir?...

— Me voici : je viens à toi, parce que tu m'as invoqué. Tes larmes et les désirs de ton âme, le brisement de ton cœur humilié m'ont fléchi et ramené à toi.

— Et j'ai dit : Seigneur, je vous ai appelé, et j'ai désiré jouir de vous, prêt à rejeter pour vous tout le reste.

« Et c'est vous qui m'avez excité le premier à vous chercher... »

Lorsque l'âme se trouve à ce point, ce n'est plus de loin en loin, en des circonstances critiques, mais couramment et longuement, que l'Esprit-Saint intervient en elle par ces instincts lumineux, par cette intuition amoureuse qui constituent la contemplation mystique. Elle a quitté le bas de la montagne où le Sauveur donnait aux foules l'espoir de la béatitude à condition de pratiquer *les vertus*. Elle s'est perfectionnée, et la voilà maintenant sur le sommet, parmi les disciples choisis qui sont réunis en cercle plus intime autour de Jésus. Saint Matthieu nous a rapporté les paroles du divin Maître. Jésus double pour eux le nombre des béatitudes ; il les assure qu'ils en sont tout proches maintenant, et même qu'ils y participent déjà par une certaine vision de Dieu. Et cela c'est l'œuvre des *dons du Saint-Esprit*.

Dans ces dernières lignes j'ai essayé d'enfermer la moelle de plusieurs pages de saint Thomas concernant les *béatitudes évangéliques* (1). Faisons d'abord une remarque qui s'impose pour en avoir l'intelligence. Le saint Docteur suppose admise l'opinion de certains exégètes qui distinguent deux sermons différents commençant par des béatitudes, l'un que nous a résumé saint Luc et qui eut pour auditoire les foules répandues dans la plaine, l'autre que transcrit saint Matthieu et qui fut adressé au petit groupe des apô-

(1) Iª IIªᵉ, qu. 69.

tres sur la montagne. Nous n'avons pas à entrer dans cette discussion. C'est la doctrine mystique de saint Thomas que nous étudions.

Cajétan, arrivant à cette question de la Somme théologique, interrompt son commentaire. Il n'en est pas besoin, dit-il. Ce qui importe, c'est de relire souvent et de méditer longuement cet enseignement de notre Docteur. Les lecteurs me sauront gré d'en traduire ici les passages qui nous intéressent le plus :

« On s'approche de la béatitude, dit saint Thomas, par les actes des vertus, mais principalement par les actes des dons, car s'il est question de la béatitude éternelle, la raison n'y suffit pas ; il faut, pour nous y conduire, le Saint-Esprit à qui nous obéissons et dont nous suivons le mouvement grâce aux dons (1)... Les dons sont plus éminents que les vertus cardinales. C'est pourquoi saint Ambroise, exposant les béatitudes qui furent proposées aux foules, les attribue aux vertus cardinales. Saint Augustin, de son côté, expliquant les béatitudes qui furent annoncées aux disciples sur la montagne, comme à des âmes plus parfaites, les attribue aux dons du Saint-Esprit (2)... Quant aux récompenses que le Sauveur rattache aux béatitudes, les commentateurs de la Sainte Écriture en parlent diversement. Certains, comme saint Ambroise, disent que toutes ces récompenses appartiennent à la béatitude future. Saint Augustin, par contre, dit qu'elles se rapportent à la vie présente. Saint Chrysostome, en ses homélies, les attribue partie à la vie future, partie à celle-ci. Pour mettre tout au clair, il faut remarquer que l'espoir de la béatitude à venir peut être en nous à double titre, et d'abord en raison d'une certaine préparation ou disposition à la béatitude future, c'est-à-dire à titre de mérite ; mais d'une autre façon aussi. c'est-à-dire à titre de prémices, la béatitude future peut exister à l'état imparfait chez les saints, dès

(1) Ibid., a. 1, corp.
(2) Ibid., ad 1.

cette vie. Autre est l'espoir des fruits, quand l'arbre se couvre de feuillage, autre quand les fruits commencent à paraître eux-mêmes. Ainsi donc, dans les béatitudes, les choses que l'on nomme à titre de mérites, sont des préparations ou des dispositions à la béatitude soit complète, soit commencée. Celles que l'on donne comme récompenses, peuvent être soit la béatitude complète elle-même, et alors elles regardent la vie future, soit d'un commencement de la béatitude, comme il arrive chez les hommes parfaits, et dans ce cas elles ont trait à la vie présente (1)... Sans doute le royaume des cieux, le rassasiement complet, la vision de Dieu..., toutes ces récompenses ne seront parfaitement consommées que dans la vie future, mais par intervalles, elles commencent d'une certaine manière dès cette vie. Car le royaume des cieux, comme le dit saint Augustin, peut s'entendre du commencement de la sagesse parfaite en ceux où l'Esprit inaugure son règne. La possession de la terre signifie ce bon sentiment de leur âme qui se repose par le désir dans la stabilité de l'héritage perpétuel représenté par la terre. Ils sont consolés dès cette vie, en communiant à l'Esprit-Saint qui s'appelle Paraclet, c'est-à-dire Consolateur. Ils sont rassasiés aussi dès cette vie par cette nourriture dont le Seigneur a dit (Joan., IV, 34) : Ma nourriture est de faire la volonté de mon Père. Dès cette vie les hommes obtiennent la miséricorde de Dieu. Dès cette vie, l'œil purifié par le don d'intelligence peut voir Dieu de quelque façon (2). Non pas que l'on puisse arriver à le voir positivement, mais on comprend de plus en plus qu'il dépasse toute conception humaine (3),

(1) Iª IIªᵉ, qu. 69, a. 2, corp.

(2) ... « In hac etiam vita, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodo videri potest » (ibid., ad 3).

(3) « Duplex est Dei visio : una quidem perfecta, per quam videtur Dei essentia; alia vero imperfecta, per quam, etsi non videamus de Deo quid est, videmus tamen quid non est; et tanto in hâc vitâ Deum perfectius cognoscimus, quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur. Et utraque Dei visio pertinet ad

et l'on se sent uni à lui-même dans la ténèbre où il habite (1).

Cette contemplation *mystique*, accordée aux âmes parfaites, n'est pas le produit de leurs efforts précédents... Seulement elle en est la suite et la récompense, à la façon dont nous avons dit que les dons viennent en aide aux vertus et les parachèvent. Sans doute l'onction du Saint-Esprit agissait dans ce labeur de méditation et de prière que nous avons décrit. Rien de surnaturel ne s'accomplit sans la grâce. Mais elle coopérait seulement (*gratia actualis cooperans*), et le procédé restait humain. Maintenant ce procédé a fourni tout ce qui lui est possible. Alors pour satisfaire l'intelligence qui aspire à posséder Dieu davantage que sa foi ne le lui procure, le Saint-Esprit intervient par une initiative de sa façon à lui. C'est une grâce *opérante* qui met en branle l'un ou l'autre des dons de la contemplation. L'âme est passive cette fois, encore qu'elle réagisse vitalement sous la motion divine. Elle ne se donne pas, elle reçoit un sentiment nouveau ou une connaissance spéciale dont tous ses efforts n'avaient pu lui apporter l'expérience.

Sainte Thérèse raconte ainsi la première faveur bien caractérisée qu'elle reçut après s'être exercée longtemps dans la méditation : « Pendant que je me tenais en esprit auprès de Jésus-Christ de la manière indiquée plus haut, ou bien au milieu d'une lecture, j'étais saisie soudain d'un vif sentiment de la présence de Dieu. Je ne pouvais alors aucunement douter qu'il ne fût en moi ou que je fusse moi-même tout abîmée en lui. Ce n'est pas là une vision ;

donum intellectus : prima quidem ad donum intellectus consummatum, secundum quod erit in patria ; secunda vero ad donum intellectus inchoatum, secundum quod habetur in via » (IIa IIae, qu. 8, a. 7).

(1) I Sent., dist. 8, qu. 1, art. 1, ad 4 : ... « Et tunc remanet (Deus) in quâdam tenebrâ ignorantiæ, secundum quam ignorantiam, quantum ad statum viæ pertinet, optime Deo conjungitur, ut dicit Dionysius. »

c'est ce qu'on appelle, je crois, théologie mystique. L'âme est alors suspendue, au point qu'elle semble tout entière hors d'elle-même. La volonté aime. La mémoire me semble presque perdue. L'entendement cesse de discourir, mais à mon avis il ne se perd pas ; seulement, je le répète, il n'agit point : il reste comme stupéfait des grandes choses qu'il conçoit. Dieu, en effet, veut qu'il comprenne alors qu'il ne comprend rien de ce qui lui est montré (1). »

Notons bien que c'est un cas, et qu'il en existe une grande variété, que ce cas nous présente une contemplation mystique bien caractérisée, mais qu'on y arrive insensiblement, par des états intermédiaires, à peine perceptibles dans les débuts. « J'avais déjà goûté d'une manière rapide et transitoire, les prémices de la faveur que voici », écrit sainte Thérèse en commençant (2).

De l'oraison active de plus en plus simplifiée l'âme s'achemine par une pente douce à l'oraison passive qui dès l'abord n'est accordée que très faiblement. Les auteurs les moins suspects de confondre *ascétique* et *mystique* soulignent cette loi de continuité dont témoignent les monographies des âmes d'oraison, et l'expérience de bien des gens, mystiques sans le savoir (3).

Cette passivité, qui nous apparaît comme la première note caractéristique de la contemplation mystique, ira grandissant, si l'âme est fidèle. Et c'est même d'après le degré de passivité, autrement dit d'après l'intensité de l'action divine en nous, que l'on pourra distinguer les phases diverses de la contemplation mystique, depuis les premiers recueillements de la quiétude jusqu'au mariage spirituel où se consomme ici-bas l'union de l'âme avec Dieu. Sainte Thérèse a bien mis ce principe en relief dans la comparaison célèbre qu'elle emprunte aux différentes manières d'arroser un jardin :

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, ch. x.
(2) *Ibid.*
(3) R. P. Poulain, S. J., *Les grâces d'oraison*, ch. ii, n° 11.

« Celui qui veut s'adonner à l'oraison doit se figurer qu'il entreprend de faire, dans un sol ingrat et couvert de ronces, un jardin dont la beauté charme les yeux du Seigneur. C'est le divin Maître lui-même qui arrache. les mauvaises herbes et doit planter les bonnes. Or nous supposons cela fait, quand une âme est résolue de se livrer à l'oraison, et que déjà elle s'y exerce. C'est maintenant à nous, comme bons jardiniers, de travailler, avec le secours de Dieu, à faire croître ces plantes. Nous devons les arroser avec le plus grand soin... Il y a, ce me semble, quatre manières d'arroser un jardin : la première, en tirant de l'eau d'un puits à force de bras, et c'est là un rude travail; la seconde, en la tirant à l'aide d'une noria, et l'on obtient ainsi, avec moins de fatigue, une plus grande quantité d'eau, comme j'en ai moi-même quelquefois fait l'épreuve ; la troisième, en faisant venir l'eau d'une rivière ou d'un ruisseau ; cette manière l'emporte de beaucoup sur les précédentes : le sol est plus profondément humecté, il n'est pas nécessaire d'arroser si souvent, et le jardinier a beaucoup moins de fatigue ; la quatrième enfin, et sans comparaison la meilleure de toutes, est une pluie abondante, Dieu lui-même se chargeant alors d'arroser sans la moindre fatigue de notre part. Je vais appliquer à mon sujet ces quatre manières de donner à un jardin l'eau si nécessaire à son entretien qu'il ne saurait en être privé sans périr. Je parviendrai ainsi, ce me semble, à donner une certaine idée des quatre degrés d'oraison auxquels parfois, dans sa bonté, le Seigneur a bien voulu élever mon âme (1). »

Les oraisons complètement passives sont représentées par la quatrième manière d'arroser le jardin, la pluie qui tombe du ciel. La première manière, celle où l'on tire l'eau du puits à force de bras, figure au contraire l'oraison purement active. Entre les deux, il y a les oraisons où la passivité n'est pas encore parfaite. C'est l'arrosage avec la

(1) *Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, ch. XI.

noria, puis par le moyen d'un canal que l'on détourne. Bien que ces oraisons rentrent dans la contemplation mystique, il est donc besoin d'un travail préalable plus ou moins fort du côté de l'homme pour recevoir le don divin. En d'autres termes, la longue préparation qui nous est nécessaire pour que la contemplation mystique nous devienne enfin habituelle, doit se retrouver, plus ou moins en raccourci, au début de chaque oraison, pour que la contemplation soit actuelle. Il faut un effort où l'on se maîtrise, recueille ses pensées en Dieu et lui adresse l'appel de notre cœur. Sainte Thérèse fait même remarquer « qu'il n'existe aucun état d'oraison si élevé où il ne soit souvent nécessaire de revenir aux commencements (1) ».

Ce que nous avons expliqué au cours de ce chapitre ne rend-il pas compte de ces faits? Aide-toi et le ciel t'aidera. Jamais ce proverbe courant ne s'est trouvé aussi rigoureusement théologique. Aide-toi, fais ton possible, en exerçant ta vertu humaine ; et le ciel t'aidera, le Saint-Esprit prolongera ton effort avec ses dons divins.

F.-D. Joret, O. P.

(1) *Vie*, ch. XIII.

La construction ascétique de saint Augustin

Les caractères de l'antique spiritualité

De tout ce que nous avons établi d'après saint Augustin commentant saint Paul, il résulte que la vie chrétienne est conditionnée par une lutte continuelle contre le péché. Jusqu'à la fin de ses jours, le chrétien doit veiller et prier pour ne pas succomber à la tentation. Après la lutte contre les vices de la chair et ceux de l'esprit, il lui reste la lutte contre l'orgueil ; et souvent la chair même mortifiée se réveille, l'esprit même assagi se dérègle, en sorte que, bien qu'arrivé à une perfection relative, il voit en de certains moments tous ses ennemis intérieurs et extérieurs conjurés contre lui, sous une impulsion satanique, dans une lutte suprême (1).

Nous avons montré que le chrétien, par le secours tout-puissant de la grâce, arrive dès ici-bas à une perfection réelle ; nous avons essayé de décrire ce qu'est cette perfection. Mais,

(1) Les conduites de Dieu sont variées dans les saints. Il en est, disons même que c'est l'ordinaire, dont la vie s'éteint comme dans le calme d'un beau soir, pour lesquels la Sagesse est une virginale épouse rappelant l'Abisag de David, suivant la belle comparaison de saint Jérôme. Il en est d'autres dont le déclin est accompagné d'orages, comme si tous les efforts de l'enfer étaient déchaînés contre ces chênes robustes : lisez par exemple certaines lettres de saint Pierre Damien ou certaines poésies de saint Grégoire de Nazianze, vous y trouvez l'accent déchirant de leurs luttes intérieures. États différents, unité foncière : chez les premiers la vigilance contre le mal persiste ; chez les seconds, la confiance en Dieu subsiste indéracinable.

ceci est une règle sans exception, il n'acquiert de facilité pour le bien qu'autant qu'il se dégage du mal ; il ne prend goût à la justice que dans la mesure où croît en lui l'horreur du péché ; la charité n'augmente en lui que dans la proportion où la cupidité diminue, suivant le mot-programme de saint Augustin : *minuatur cupiditas, augeatur charitas*. En un mot, le mouvement vers la perfection est nécessairement à sa base un mouvement de conversion.

Certains traités de spiritualité modernes oublient trop cette loi essentielle. Ils font abstraction des suites du péché originel, persistant, quoique atténuées, chez les baptisés, qui sont dans l'esprit une ignorance aveuglante, *ignorantia cæcans*, et dans la volonté une difficulté crucifiante, *difficultas crucians* (Aug. De lib. arb. Lib. III, 56). Ils nous disent, ces traités : « Dieu est votre fin, dirigez vers lui toutes vos intentions et tous vos actes et il suffit ». C'est très bien. Mais ils oublient d'avertir que par suite des ténèbres de notre intelligence Dieu est une fin voilée, et qu'en raison des passions qui s'agitent dans notre cœur cette fin n'est pas goûtée ; qu'il faut sans cesse prier pour que la foi nous fasse paraître la face de Dieu dans une lumière grandissante, et que la charité nous affectionne de plus en plus au bien divin ; que pour aller à sa fin, l'homme doit se livrer à la grâce, user de violence vis-à-vis de soi-même, et lutter sans relâche pour s'arracher aux attraits des créatures.

Tenant compte du mal qui est en nous, l'antique spiritualité est caractérisée par la crainte de Dieu, la très instante prière, la mortification étendue à tout, la soumission de l'esprit et du cœur.

***

I. — La crainte de Dieu, qui revient continuellement sous la plume de saint Grégoire le Grand, qui est à la base des degrés d'humilité de saint Benoît, n'est pas de mise usuelle dans la spiritualité moderne ; à peine si son nom est prononcé. Et pourtant c'est la crainte de Dieu qui, pénétrant dans toutes les puissances de notre âme, nous préserve des illusions de

l'esprit, des attachements périlleux à la volonté propre, des entraînements et des surprises de la chair ; c'est elle qui nous pétrit, pour que nous recevions au plus profond de nous-mêmes l'empreinte toujours vivante des trois Personnes divines. Une transformation, telle qu'elle doit se produire dans la vie chrétienne, ne peut résulter que d'un agent très énergique et vraiment tout-puissant ; et cet agent n'est autre que le don de crainte émané du Saint-Esprit (1).

Il n'est pas indispensable seulement dans les débuts de la vie spirituelle ; il concourt, avec les autres dons du Saint-Esprit, à tous ses développements. Ici-bas nous n'avons jamais la sécurité complète ; notre salut est toujours en suspens, il se fait tous les jours, il ne se parfait qu'au seuil de l'éternité ; nous ne pouvons pas nous appuyer absolument sur le témoignage de notre conscience, car saint Paul disait : *Ma conscience ne me reproche rien, mais je ne suis pas justifié pour cela.* (I Cor. IV, 4). Cette incertitude, quoique tempérée par une confiance filiale, qui exclut le trouble et l'inquiétude, entretient en nous la crainte salutaire du Seigneur ; et celle-ci nous stimule à des efforts sans cesse renouvelés pour fuir de plus en plus le péché et assurer toujours davantage « notre vocation et élection », comme dit saint Pierre (II *Pet.* I, 10).

II. — La très instante prière résulte du besoin que nous sentons du secours efficace et toujours actuel de la grâce. Rares sont les âmes qui comprennent comment et jusqu'à quel point la grâce nous est nécessaire pour tout acte surnaturel, et comment la vie chrétienne n'est qu'un tissu d'actes surnaturels ; par suite, rares sont les âmes qui prient comme elles doivent prier, qui prient dans la vérité et *ne cessent pas de prier.*

(1) Dans un livre de spiritualité répandu, *La Vie Intérieure simplifiée*, il n'est pas ou presque pas fait mention de la crainte de Dieu, mais simplement de la piété. Tout viendrait de la piété, tout se ramènerait à la piété. Or, la piété n'est que le second des dons du Saint-Esprit ; elle se base sur la crainte, elle suppose son opération préalable. Pourquoi cette prétérition ?

La spiritualité moderne, reposant sur une notion de la grâce très diminuée, enlève pour autant son nerf à la prière. Par exemple, combien de fois ne lit-on pas, même dans de bons auteurs, ces exhortations : « Dieu vous donne la grâce, à vous d'en user, à vous d'y être fidèle, à vous de ne pas abandonner Dieu qui est avec vous ! » Tout cela est à dire, mais ce n'est pas là toute la vérité. L'âme doit implorer de Dieu la grâce de la fidélité ; elle doit prier pour que Dieu lui donne de faire un bon usage de sa grâce, pour qu'il ne la laisse pas succomber à la tentation, pour qu'il ne permette pas qu'elle l'abandonne, pour qu'il soutienne sa fragilité et maintienne son inconstance. Celui qui ne comprend pas que notre persévérance dans le bien commencé dépend de Dieu et de sa grâce, ne comprend rien au mystère de la grâce, et ne prie pas comme il faut prier pour assurer son salut (1).

La spiritualité vraie, née des doctrines des Pères et des oraisons de l'Église, enseigne d'après de telles données la nécessité de la prière.

III. — La mortification, étendue à tout l'intérieur et à tout l'extérieur, n'est pas de ces instructions qui flattent les oreilles délicates de bien des chrétiens de nos jours. La Vierge de Lourdes, après celle de la Salette, a eu beau répéter : *Pénitence, pénitence, pénitence !* montrant ainsi qu'elle est la messagère de Celui qui a dit : *Si vous ne faites pas pénitence, vous périrez tous !* Elle n'a pas été très écoutée. La pénitence corporelle n'est plus de saison ; quant à l'esprit de pénitence, on ne sait pas ce que cela veut dire.

Et il arrive ainsi que le chrétien, pour ne pas s'imposer de frein dans l'usage du permis, en franchit à tout moment les limites, et tombe dans le défendu, avec une facilité d'autant

(1) Fort heureusement, les âmes qui prient le font sous l'influence du Saint-Esprit, et non d'après tel ou tel système; et dès lors leur prière remplit les conditions d'une bonne prière. Néanmoins notre observation sur l'insuffisance de certaines exhortations n'est pas hors de propos ; et il est de première importance que le devoir de la prière soit mis en lumière avec toutes ses exigences.

plus déplorable qu'il ne s'applique pas à savoir où finit le permis, et où commence le défendu. Celui qui comprend ce qu'est le dérèglement de nos appétits par suite du péché originel les surveille de près, les tient de court, et leur impose un retranchement du licite pour les empêcher de choir dans l'illicite. Il châtie son corps et le réduit en servitude, comme faisait saint Paul *afin de ne pas devenir un réprouvé.* Pareillement, il réfrène la curiosité, résiste à la dissipation, mortifie ses affections, corrige ses sympathies et antipathies. Sa mortification s'étend à tout, au dedans et au dehors. — Ainsi prêche l'antique spiritualité.

IV. — La soumission de l'esprit et du cœur aux autorités tenant la place de Dieu est une condition essentielle de la vie chrétienne. C'est l'esprit d'indépendance qui a séparé de Dieu nos premiers parents ; nous ne pouvons rentrer en grâce avec Lui que par une profession telle de dépendance, qu'elle entraîne la soumission à cause de Lui à toute autorité légitime. En punition de sa désobéissance première, l'homme doit se soumettre à l'homme pour revenir à Dieu. Dieu veut, il est vrai, que l'autorité exercée en son nom soit paternelle ; mais nul ne peut s'y soustraire sans compromettre son salut.

La spiritualité moderne reconnaît cette loi, elle exalte même l'autorité des directeurs de conscience. Si ceux-ci sont détachés de toute idée ou vue personnelle, s'ils sont d'autant plus soumis au Saint-Esprit que les âmes sont appelées à se soumettre à eux, tout est dans l'ordre ; et la soumission porte grâce aux directeurs et aux dirigés.

Mais il nous semble que, si l'on dirige, en bien des cas on n'instruit pas assez. Les âmes, même celles qui font profession de piété, offrent très souvent dans leur instruction des lacunes déplorables et parfois effrayantes. Reportez-vous aux saints Pères et en particulier à saint Augustin : quelle sollicitude infatigable pour instruire, quel souci d'éliminer de l'esprit de leurs auditeurs toute nuit d'erreur et même toute ombre de doute ! Ils leur donnaient la pleine vérité, et ils étaient compris. Méthode excellente, la seule vraie, la seule apostolique !

Le *Sic volo sic jubeo* ne crée pas la lumière. En éclairant leurs auditeurs, les Pères leur demandaient de se soumettre, non pas à eux-mêmes, mais à la Vérité : soumission qui relève l'homme, bien loin de l'abaisser. Le beau côté de la fonction du pasteur est de faire la lumière dans les esprits, toujours plus de lumière ; comme la profession de dépendance des brebis consiste en grande partie à se laisser instruire avec docilité.

Docilité dans l'esprit, obéissance dans la volonté : celle-ci doit naître de celle-là. N'est-on pas fondé à dire que de nos jours on se préoccupe trop peu de la formation de l'esprit par des idées saines et que l'on agit trop directement et trop uniquement sur la volonté, laquelle n'est pas suffisamment préparée à saisir la nécessité et le bien de l'obéissance rendue à l'homme en vue de Dieu ?

*
* *

Les caractères que nous attribuons à la spiritualité des saints Pères semblent lui composer une physionomie austère. Eh ! quoi, vivre sous l'impression de la crainte de Dieu ! Eh ! quoi, ne se relâcher jamais de la prière ! Eh ! quoi, mortifier ses passions et ses appétits ! Eh ! quoi, pratiquer jusqu'à la mort la docilité et l'obéissance ! Cela constitue une vie qu'on voudrait être de surérogation : et vous la donnez comme la vie normale du chrétien : est-ce acceptable ?

Nous répondons que rien ne nous autorise à limiter à certains chrétiens, épris d'idéal évangélique, les enseignements émanés de la bouche du Sauveur et des apôtres. C'est à tous ses disciples que Jésus dit : « Il faut toujours prier et ne cesser jamais de prier » (*Luc*, XVIII, 1). C'est à tous les fidèles que saint Paul dit : « Opérez votre salut avec crainte et tremblement » (*Phil.*, II, 12), ou encore : « Mortifiez vos membres qui sont sur la terre » (*Col.* III, 5), ou encore : « Obéissez à ceux qui vous sont préposés et soyez-leur soumis » (*Heb.* XIII, 17). Sans doute, ces prescriptions sont un joug pour la nature, mais c'est le joug du Seigneur ; et la grâce qui les accompagne rend ce joug suave et ce fardeau léger.

Car on goûte au service du Seigneur une inénarrable suavité. Dans la même Épître où il enjoint aux fidèles d'opérer leur salut *avec crainte et tremblement,* saint Paul les plonge à plein cœur dans la joie : « Réjouissez-vous toujours dans le Seigneur ; je vous le dis une seconde fois, réjouissez-vous » (*Phil.*, IV, 4). Il y a contraste entre ce tremblement et cette joie, mais nullement opposition. C'est dans l'austérité de la vie chrétienne que fleurit et fructifie la joie du Saint-Esprit ; on ne la rencontre pas ailleurs. « La Sagesse ne se trouve pas dans la terre de ceux qui vivent avec délices » (*Job.* XXVIII, 13).

Et cela se comprend. La source de la vraie joie est en Dieu ; elle ne coule dans les âmes que par le contact entre elles et Dieu ; or ce contact de Dieu ne se produit qu'avec les âmes dégagées au moins initialement du sensible et d'elles-mêmes. Une piété trop humanisée, trop imprégnée de sensibilité, ne connaîtra jamais la joie vraie et profonde ; elle est réservée à l'âme sérieusement mortifiée.

Donc, conservons à la vie chrétienne sa note austère ; c'est elle qui donne d'expérimenter combien *le Seigneur est suave* (Ps. 33).

Dom BERNARD MARÉCHAUX, O. S. B.,
Abbé de la Congrég. Olivétaine.

TEXTES ANCIENS

Pour la Pentecôte

I. — Le texte des divins oracles, mes bien-aimés, nous a mis en pleine lumière la cause et le motif de la solennité présente : il nous a rappelé, en effet, que, le cinquantième jour après la Résurrection du Seigneur, le dixième après son Ascension, les disciples du Christ ont reçu l'effusion du Saint-Esprit qui leur avait été promis, et qu'ils attendaient.

Mais il nous faut instruire les nouveaux enfants de l'Église, et c'est pour leur utilité que, nous aussi, nous prendrons la parole ; les spirituels et les initiés, nous en sommes certain, entendront sans ennui ce qu'ils savent déjà ; car il y va de leur intérêt qu'ils souhaitent au grand nombre d'être mis en possession de ce qu'ils ont eux-mêmes appris avec tant de profit.

Puissent les dons divins se répandre dans tous les cœurs, et le ministère de notre parole n'être fastidieux ni au savant ni à l'ignorant : les uns prouveront ainsi leur amour pour ce qu'ils connaissent, les autres témoigneront de leur désir de connaître ce qu'ils ignorent.

Soyez dans ces dispositions, et vous obtiendrez la faveur de Celui dont nous voudrions exprimer la Majesté : pour le bien de toute l'Église, il vous ouvrira l'intelligence et nous fera éloquent.

II. — Si donc le regard de notre intelligence se rend attentif à l'Esprit-Saint pour se faire quelque idée de sa grandeur, commençons par ne rien imaginer qui l'écarte de la sublimité du Père et du Fils : car il n'est rien dans l'essence de la divine Trinité, qui divise l'unité.

C'est l'éternelle condition du Père d'engendrer son Fils qui lui est coéternel, l'éternelle condition du Fils d'être, en dehors du temps, engendré par le Père : c'est aussi la condition éternelle de l'Esprit-Saint, d'être l'Esprit du Père et du Fils ; en sorte que jamais le Père ne fut sans le Fils, ni le Fils sans le Père, ni le Père et le Fils sans le Saint-Esprit. Ici, nulle sucession dans l'existence : aucune des personnes n'est venue soit avant, soit après les autres.

Car en l'immuable Déité de la Trinité bienheureuse, il y a unité de substance, communauté d'opération, accord de volonté, parité de puissance, égalité de gloire.

Sans doute le langage de la Sainte Écriture est tel, dans l'attribution de certaines œuvres ou paroles, qu'il semblerait indiquer qu'elles conviennent à telle personne plutôt qu'aux autres ; mais il n'y a là pour la foi catholique aucun sujet de trouble : il y a un enseignement. L'appropriation des paroles ou des œuvres nous fait saisir la réalité de la Trinité ; et notre esprit n'a pas à mettre de division là où nous n'entendons parler que de distinction.

S'il est des choses que l'on attribue soit au Père, soit au Fils, soit au Saint-Esprit, c'est pour mettre la foi à l'abri de l'erreur en ce qui concerne la Trinité. Elle est indivisible, oui ; mais le moyen de la concevoir comme Trinité si l'on n'en parle jamais que comme indivisible ?

Il y a là pour nous une impuissance de langage, heureuse en somme, puisqu'elle aide nos cœurs à comprendre ; et notre infirmité même devient pour nous l'auxiliaire de la doctrine céleste : en effet, puisque dans la Déité du Père, et du Fils, et du Saint-Esprit, il ne saurait être question pas plus d'isolement que de multiplicité, l'esprit pourra bien d'une certaine façon saisir à la fois et l'unité et la véritable Trinité, mais pour le dire les lèvres n'auront pas d'expressions.

III. — Elle est donc bien établie en nous, mes bien-aimés, cette foi par laquelle nous croyons, comme nous le devons, que la Trinité tout entière ne constitue qu'une seule vertu ; qu'il n'y a en elle ni séparation dans les œuvres, ni division dans l'amour, ni différence dans la puissance ; que tout entière elle remplit toutes choses et tout entière les renferme toutes, ce qu'est le Père le Fils l'étant aussi, et de même le Saint-Esprit ; et rien en cette Déité véritable ne saurait com-

porter ni plus de grandeur, ni infériorité quelconque : en elle il y a trois personnes, nous le confessons, mais sachant bien que Trinité ne signifie pas solitude, et que l'égalité [des personnes] sauvegarde l'unité [de nature].

Telle est donc, disai-je, mes bien-aimés, la foi que nous avons fermement embrassée.

Et maintenant, soyons-en sûrs, au jour de la Pentecôte, lorsque l'Esprit-Saint remplit les disciples du Seigneur, ce fut non pas l'inauguration de sa mission, mais une plus large effusion de lui-même : les patriarches en effet, et les prophètes et les prêtres et tous les saints des premiers âges reçoivent du même Esprit la vie surnaturelle. C'est la grâce sans laquelle il n'y eut jamais ni institution de sacrements, ni célébration de mystères : toujours ce fut la même vertu des charismes, seule la mesure des dons fut différente.

IV. — Les bienheureux apôtres, avant la passion du Seigneur, étaient-ils sans l'Esprit-Saint, cette Vertu puissante qui animait jusqu'aux œuvres du Sauveur ?

Et quand ses disciples recevaient de Lui le don de guérir les malades et de chasser les démons, n'était-ce pas encore la vertu de son Esprit qui leur était dispensée, cette vertu que l'impiété juive lui déniait à Lui-même lorsqu'il commandait aux Esprits immondes, préférant attribuer au diable les bienfaits de Dieu (1)?

C'est pour de tels blasphèmes qu'ils s'attirèrent cette sentence méritée du Seigneur disant (2) : « Tout péché et tout blasphème « sera remis aux hommes ; mais le blasphème contre l'Esprit « ne leur sera pas remis. Et quiconque aura parlé contre le « Fils de l'homme, on le lui remettra ; mais à celui qui aura « parlé contre l'Esprit-Saint, on ne lui remettra ni dans ce « siècle, ni dans le siècle à venir. »

Ainsi donc, c'est l'évidence même, sans l'assistance de l'Esprit-Saint, il n'est point de rémission possible pour les péchés ; de même que sans Lui nul ne saurait ni gémir comme il convient, ni prier comme il faut, selon ce que dit l'Apôtre : « Nous ne « savons pas ce que nous devons, selon nos besoins, demander « dans nos prières ; mais l'Esprit-Saint lui-même prie pour

(1) Luc, x, 19.
(2) Math., xii, 31-32.

« nous par des gémissements ineffables (1) », et « Personne « ne peut dire : Jésus est le Seigneur, si ce n'est par l'Esprit-« Saint (2). »

N'avoir pas le Saint-Esprit, y-a-t-il rien de plus périlleux, de plus fatal? car enfin, jamais il n'obtiendra miséricorde celui qui perd même son défenseur.

Ah ! mes bien-aimés, il s'était répandu en nous tous ; tous le possédaient cet Esprit-Saint, quand ils avaient donné leur foi au Seigneur Jésus ; et jusqu'au pouvoir de remettre les péchés, les Apôtres l'avaient reçu à l'heure où le Seigneur ressuscité souffla sur eux et dit : « Recevez l'Esprit-Saint. Ceux « à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis ; et ceux « à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus (3). » Mais un achèvement restait à opérer chez les disciples, et dans ce but une grâce plus grande, une inspiration plus abondante leur était réservée : par elle, ils recevraient ce qui ne leur avait point encore été donné, et ce qui déjà leur avait été conféré, ils le pourraient posséder d'une manière plus excellente.

C'est à quoi le Seigneur faisait allusion quand il disait : « J'ai encore beaucoup de choses à vous dire, mais vous ne « pouvez les porter à présent. Quand le Consolateur, l'Esprit « de vérité, sera venu, il vous guidera dans toute la vérité. Car « il ne parlera pas de lui-même, mais il dira tout ce qu'il « aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir. Celui-« ci me glorifiera, parce qu'il recevra de ce qui est à moi, et il « vous l'annoncera (4). »

V. — Que veut donc dire le Seigneur au moment où il promet le Saint-Esprit à ses disciples? Déjà il a dit : « Tout ce que « j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître. » — Maintenant il ajoute : « J'ai encore beaucoup de choses à vous « dire ; mais vous ne pouvez les porter à présent. Quand le « Consolateur, l'Esprit de vérité, sera venu, il vous guidera « dans toute la vérité. » — Se pourrait-il que le Seigneur voulut faire entendre qu'il eût moins de science, ou qu'il eût moins appris du Père que l'Esprit-Saint, Lui qui est la Vérité, qui est le Verbe sans lequel le Père ne peut rien dire, ni l'Esprit-Saint rien enseigner? C'est bien dit : « Il recevra ce qui est à

(1) Rom., VIII, 26. — (2) I Cor., XII, 3. — (3) Joan., XX, 22. — (4) Joan., XVI, 12-14.

moi (1). » Car ce que reçoit l'Esprit par le don du Père, c'est aussi le Fils qui le donne.

Il ne s'agit donc ni d'une autre vérité à faire connaître, ni d'une autre doctrine à prêcher ; mais il s'agit d'ouvrir plus largement les esprits des disciples et de leur donner ce surcroît de courageuse charité qui leur fera chasser toute crainte et mépriser la rage des persécuteurs.

Ainsi en est-il des Apôtres dès que l'Esprit-Saint les a comblés d'une plénitude nouvelle : un vouloir plus ardent, une action plus efficace les entraîne. Ils avaient la science des préceptes : ils vont maintenant jusqu'à l'héroïsme dans la souffrance : nulle tempête désormais qui les trouve craintifs : ils dominent par la foi les flots du siècle et les orgueils du monde : ils les foulent aux pieds, et sans souci de la mort, ils portent à toutes les nations l'Évangile de vérité.

VI. — Quant à ces paroles qu'ajoutait le Seigneur : « Il dira tout ce qu'il aura entendu, et il vous annoncera les choses à venir (2) » ; gardons-nous, mes bien-aimés, de n'y prêter qu'une attention paresseuse et une oreille distraite. Il y a sans doute bien des paroles de vérité pour réduire au silence l'impiété manichéenne, mais nous avons ici le mot qui est la condamnation la plus éclatante de toute cette fausse et sacrilège doctrine.

Pour se donner l'air de ne marcher qu'à la suite d'un grand, d'un incomparable chef, ne se persuadèrent-ils pas que Manès leur maître était une manifestation de l'Esprit-Saint, et que le Consolateur promis par le Seigneur n'était pas venu avant que ne se levât ce faiseur de malheureuses dupes ? Oui, l'Esprit de Dieu demeurait en Lui : Manès n'était autre que l'Esprit lui-même se servant d'une voix et d'une langue corporelle pour guider ses disciples dans toute la vérité et révéler les secrets que n'avaient jamais connus les siècles passés.

Mensonge et sottise que dénonce l'autorité même de l'enseignement évangélique !

Manès, cet artisan d'erreur diabolique, ce fauteur d'une superstition infâme, fut reconnu tel et digne de condamnation lorsque s'achevait l'an 260 après la Résurrection du Seigneur,

(1) Joan., xvi, 14.
(2) Joan., xvi, 13.

sous le consulat de Probus l'empereur, et de Paulin, et que sévissait la VIIIe persécution contre les chrétiens. Par milliers, les victoires des martyrs avaient déjà témoigné de l'accomplissement de la promesse faite par le Seigneur : « Lorsqu'on vous « livrera, ne pensez ni à la manière dont vous parlerez, ni à ce « que vous devrez dire : ce que vous aurez à dire vous sera « donné à l'heure même. Car ce n'est pas vous qui parlerez ; « mais c'est l'Esprit de votre Père qui parlera en vous (1). »

VII. — Il n'était pas possible qu'un délai de tant d'années fût mis à la réalisation de la promesse du Seigneur. Cet Esprit de vérité que le monde impie n'a pas reçu se serait gardé de différer l'effusion de ses sept dons, et de frustrer ainsi l'Église de son inspiration pendant un si grand nombre de générations. Il n'a pas attendu la naissance de cet extraordinaire coryphée de mensonges éhontés, (à qui on ne peut même concéder qu'il ait reçu fût-ce pour la moindre part l'inspiration divine, puisqu'il appartient précisément à cette portion du monde qui ne saurait recevoir l'Esprit de vérité). C'est de l'Esprit du diable qu'il fut rempli, et il résista à l'Esprit du Christ.

Aux Saints de Dieu, l'enseignement du Consolateur a donné d'annoncer les choses à venir ; et celui-ci, pour prévenir le démenti qu'infligerait à ses impostures la suite des événements, fait remonter ses fables impudentes et sacrilèges aux âges passés. Et comme si rien ne nous avait été enseigné ni sur l'éternité du Créateur, ni sur l'ordre de la créature, par la Loi sainte et par la prophétie divinement inspirée, il a outragé Dieu et fait injure à l'ordonnance merveilleuse de tous les êtres, par les mensonges monstrueux et contradictoires qu'il a ourdis.

Quels sont ceux, d'ailleurs, qu'il a imbus de ses sottises, sinon les parfaits insensés et ceux qui ont complètement tourné le dos à la lumière de la vérité ? Il faut l'aveuglement de l'ignorance ou les passions les plus basses pour en venir, je ne dirai pas : à ce culte, mais : à ces exécrables pratiques, dont la réserve la plus élémentaire interdit à notre parole de prononcer même le nom. Aussi bien ne les connaît-on que trop par l'aveu qu'ils en ont fait eux-mêmes.

VIII. — Aucun d'entre nous, mes bien-aimés, ne se laissera donc persuader que l'Esprit-Saint se soit fait, à un titre quel-

(1) Matth., x, 19-20.

conque, l'auteur d'une pareille impiété. Cet homme n'a rien reçu absolument de cette vertu qu'à son Église seule le Christ a promise et envoyée.

Jean, le bienheureux Apôtre, a dit : « L'Esprit n'était pas « encore donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glori- « fié (1). » L'Ascension du Seigneur fut donc le signal de ce don de l'Esprit ; et celui-là niera nécessairement qu'un tel don ait été fait, qui refuse de reconnaître qu'en la personne du Christ c'est un homme véritable qui a été élevé pour prendre place à la droite du Père.

Quant à nous, mes bien-aimés, qui devons à la génération du Saint-Esprit notre prédestination à l'éternelle béatitude et de l'âme et du corps, mettons toute l'intelligence de notre piété, toute la sainteté de notre joie à célébrer la fête de ce jour sacré entre tous, confessant, avec le bienheureux apôtre Paul, que le Seigneur Jésus-Christ « montant dans les hauteurs, a emmené « des captifs et fait des largesses aux hommes (2) ».

Ainsi toutes les voix de l'humanité se feront-elles le héraut de l'Évangile de Dieu, et « toute langue confessera-t-elle que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu le Père (3) ».

IX. — Maintenant, mes bien-aimés, à la solennité présente notre piété devra joindre encore la célébration du jeûne dont la tradition apostolique l'a fait suivre ; car enfin elle doit aussi compter parmi les grandes faveurs du Saint-Esprit cette protection que le jeûne nous obtient contre les séductions de la chair et les embûches du diable, et par laquelle Dieu nous aide à vaincre les tentations.

Nous jeûnerons donc, la quatrième et la sixième férie, et samedi nous célébrerons les vigiles près le Bienheureux Apôtre Pierre qui daignera appuyer nos prières afin qu'en toutes choses nous puissions obtenir de Dieu miséricorde, par Notre-Seigneur Jésus-Christ qui vit et règne avec le Père et l'Esprit-Saint dans les siècles des siècles. Amen.

S. Léon le Grand.

(*Traduction de Dom L. Allain, O. S. B.*)

(1) Joan., vii, 39.
(2) Ps. lxvii, 19. Eph., iv, 8.
(3) Philipp., ii, 11.

CHRONIQUE

Chefs-d'œuvre ascétiques et mystiques

La « lecture spirituelle » est particulièrement conseillée, comme moyen de sanctification, aux âmes pieuses. Saint François de Sales « la recommandait comme une nourriture de l'âme qui nous accompagnait partout et en tout temps et qui ne pouvait jamais nous manquer... Il souhaitait que l'on fît provision de livres de piété, comme d'autant d'allumettes du saint amour et que l'on ne passât aucun jour sans en faire usage » (1). Les Saints nous ont donné l'exemple de cette salutaire pratique. Au milieu de leurs occupations les plus absorbantes et dans l'accablement d'une vie partagée entre la pénitence, la prière, le travail, ils se faisaient une douce obligation de retremper régulièrement leur ferveur à ces sources divines de la vérité. Saint Thomas d'Aquin lui-même, dont le cœur était habituellement embrasé d'une si ardente charité, redoutant l'effet desséchant de la science, interrompait chaque jour, pendant quelques instants, ses études théologiques et philosophiques pour la lecture de plusieurs Conférences de Cassien. Les anciennes Règles monastiques, notamment celle de saint Benoît, prévoient un temps déterminé pour de pieuses lectures quotidiennes. Et cet usage est une mise en pratique généralisée de la recommandation de saint Paul à son disciple Timothée : « *Attende lectioni* — Appliquez-vous à la lecture » (I Tim., IV, 13). L'histoire ancienne et moderne nous rapporte des cas très nombreux de conversions opérées par de simples lectures spirituelles. Ceux de saint Antoine l'Ermite, de saint Augustin et de saint Ignace de Loyola, pour ne citer que ceux-là dans le passé, sont particulièrement célèbres.

Sans doute, Notre-Seigneur a voulu que la *prédication* fût

(1) Camus, *Esprit de S. François de Sales*, 2e P. ch. 8.

dans l'Eglise le moyen principal et ordinaire de la transmission de la vérité religieuse aux âmes. A ses Apôtres et à leurs successeurs il n'a pas dit : *Ecrivez*, mais : *Prêchez, prædicate. — Fides ex auditu, auditus autem per verbum Christi* : « La foi nous vient de l'audition de la parole, qui remonte à la parole même du Christ » (Rom., x, 17). Mais cette méthode d'enseignement surnaturel, seule établie directement par le Sauveur, n'exclut point le rôle de la parole écrite, loin de là. Celle-ci devient un auxiliaire utile, souvent nécessaire et même indispensable de la première. Elle complète la parole orale, la fixe et la perpétue. Son rôle donc est aussi, quoique d'une autre façon, un rôle de tout premier plan. Dieu l'a utilisée pour la diffusion de la doctrine révélée, puisque celle-ci a été partiellement consignée dans des livres composés sous son inspiration directe. La parole écrite a surtout l'avantage de prémunir la vérité contre les inévitables destructions opérées par le temps. Elle l'établit dans une sorte de pérennité qui lui permet d'agir à travers les siècles sur des multitudes de générations successives. A chaque lecture nouvelle, elle peut, selon les dispositions du sujet, par des clartés et des nuances inaperçues jusqu'alors, accroître sa puissance de suggestion. « Le livre, a-t-on très justement écrit, agit à des siècles de distance ; il est un ami que l'on consulte, à qui l'on confie ses incertitudes et ses espoirs. Pour solliciter l'attention, il n'a pas besoin de recourir, comme le journal, à des moyens de fortune : manchettes retentissantes ou scandales aguichants. Son heure viendra toujours. Sans se presser, il l'attend. Comme l'araignée guette la mouche au centre de sa toile, il vous épie dans l'étalage du libraire ou du rayon de la bibliothèque. Dès qu'il vous tient, il ne vous lâche plus ; il vous entraîne au fond de ses retraites, vous égare en ses dédales, vous éblouit de ses perspectives et de ses détours, vous imprègne de son atmosphère. Vous ne vous appartenez plus, vous ne respirez, vous ne vivez que par lui. Que de fois n'a-t-il pas décidé de toute une destinée ! (1) »

Des auteurs disparus depuis des siècles, tels Kant et Rousseau, ont façonné par leurs livres l'âme des peuples modernes. Aujourd'hui encore, des nations sont gouvernées et des esprits ne jurent que par les principes de *La Critique de la raison pure* et du *Contrat social* ou de l'*Emile*. Le livre a fait beaucoup de mal. Avec toutes les autres formes si diversifiées de la

(1) Vallery-Radot, *Le Réveil de l'Esprit*, p. 48. — Bourget a écrit également dans ses *Essais de Psychologie Contemporaine* (Préface) : « Il n'est pas un de nous qui, descendu au fond de sa conscience, ne reconnaisse qu'il n'aurait pas été tout à fait le même, s'il n'avait pas lu tel ou tel ouvrage ». C'est parfaitement exact.

presse, il représente, de notre temps, une force sociale énorme. Il peut et il doit faire beaucoup de bien. Nous sommes obligés de constater que son influence bienfaisante ne cesse de s'étendre. Les catholiques se rendent compte, avec une évidence chaque jour accrue, des graves devoirs qu'ils ont à remplir sur ce terrain.

Mais il ne suffit pas, si l'on veut vraiment établir le règne de Jésus-Christ dans les âmes (et notre siècle ne retrouvera sa grandeur dans la paix et le progrès qu'à cette condition), de répandre des livres simplement « moraux ». Une propagande de presse, dont on peut seulement dire qu'elle ne contient rien contre la foi ou les mœurs, n'aboutira qu'à des faillites lamentables. Nos méthodes d'apostolat social ont trop souvent, jusqu'à ce jour, péché par cette insuffisance. Nous nous sommes trop contentés d'offrir à nos contemporains des abstractions empruntées à un inconsistant spiritualisme, au lieu de leur présenter dans toute sa splendeur la figure vivante et personnelle de Jésus-Christ. Il faut mettre entre les mains des hommes de notre temps des livres qui leur rendent, avec la pure doctrine de l'Evangile et de la tradition catholique, l'horreur du péché, l'amour de la prière, le désir de la sainteté, le souci constant du salut : des livres de spiritualité et de mystique.

On nous dira peut-être que, pratiquement, ce n'est pas possible et que nous conseillons une besogne condamnée d'avance à la stérilité. Nous croyons qu'il y a là une erreur. Les générations actuelles, au fond, ont faim et soif de Dieu, du Dieu incarné, du Dieu de l'Eucharistie. Elles ne s'en rendent pas explicitement compte. Mais les chaînes de tous les mensonges modernes les tiennent dans une servitude dont d'instinct elles demandent à être libérées par Celui qui a dit : *Veritas liberabit vos*. Le renouveau mystique dont nous avons déjà parlé (Vie spir., 2e fascicule) commence déjà à produire son effet dans les masses, quoique bien imparfaitement encore. La liturgie remise en honneur et mieux comprise leur rend ce goût des choses divines. Les livres de fond vraiment théologique et mystique, adaptés à la diversité des esprits et des milieux, compléteront très efficacement cette rééducation surnaturelle de notre temps.

Cependant, comme il s'agit d'œuvres humaines, sujettes comme telles à de multiples imperfections, il importe de faire une sévère sélection dans une littérature aussi vaste et aussi variée. Il est très possible en cette matière et, avec les réserves que comporte nécessairement l'interprétation de toute formule absolue, nous conseillons de suivre le proverbe souvent cité : « Ne lisez pas de bons livres, n'en lisez que d'excellents ». Or

les excellents abondent. Il n'y a que l'embarras du choix. Aller de préférence aux grands maîtres incontestés et célèbres de la vie spirituelle, lire plus assidument les œuvres des Saints, telle doit être la règle de quiconque veut alimenter son âme aux sources les plus pures et les plus riches,

On peut donc, en général, sur ces importantes matières, se dégager, dans une certaine mesure, d'un souci assez habituel, — légitime quand il s'agit par exemple d'œuvres purement littéraires, scientifiques ou philosophiques, — le souci de « l'actualité ». Il paraît toujours beaucoup de livres ou de brochures traitant de questions de spiritualité. Dans le nombre il s'en trouve de fort recommandables. Mais, en somme, il est rare que ces ouvrages s'imposent par une valeur exceptionnelle et qu'ils dépassent le niveau des publications courantes ; et il en est bien peu qui survivront au succès ou à la vogue du moment. Ils seront bientôt oubliés, tandis qu'avec une admiration toujours renouvelée on continuera de lire et de méditer les traités de Cassien, de Ruysbroeck, de Suzo, de Tauler, de sainte Catherine de Sienne, de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix, de saint François de Sales, etc... On ne parle pas mieux, aujourd'hui, du péché, de la grâce, de la contemplation, de l'amour divin, quant au fond essentiel de ces sujets, que ne l'ont fait les Saints.

Nous devons reconnaître que, depuis quelques années, la littérature mystique, dans son ensemble, a retrouvé son caractère sérieusement théologique. Il fut un temps, pas très éloigné, où la mode donnait la préférence à des livres de piété empreints d'un sentimentalisme fade qui malheureusement tenait lieu de doctrine et donnait à beaucoup de chrétiens une fausse conception de la vertu et de la sainteté. On en est revenu. Les âmes, mieux éclairées, exigent maintenant une nourriture plus substantielle, et la plupart des auteurs qui traitent de ces questions s'efforcent, souvent avec succès, de les satisfaire.

Nous ne saurions donc exclure du programme des fidèles désireux de s'édifier et de se sanctifier la lecture des œuvres modernes. Moyennant un choix extrêmement judicieux, une telle lecture, sous certains rapports, est nécessaire. Comme dans toutes les branches de l'activité humaine, un progrès réel est possible. La vérité, avec le temps, peut revêtir des aspects inaperçus jusqu'alors et s'éclairer de nouvelles lumières. Mais surtout elle doit s'adapter au caractère de chaque époque et répondre aux aspirations particulières des générations successives.

C'est à ce progrès et à cette adaptation que travaillent précisément des Revues comme la nôtre et des ouvrages de valeur

comme ceux que nous signalons à nos lecteurs. L'erreur de méthode et le danger consisteraient à donner une préférence exclusive aux livres du moment, au détriment des chefs-d'œuvre que les Maîtres nous ont laissés. C'est à ceux-ci qu'en définitive il faut toujours revenir, de même par exemple qu'en littérature c'est dans les chefs-d'œuvre des grands génies que la pensée se trempe et que le goût se forme. Or, ici, les maîtres ce sont les Saints qui ont laissé des écrits, et les auteurs dont l'autorité est consacrée par le temps et reconnuepar la pratique séculaire de l'Eglise. Les premiers, en raison même de leur sainteté, ont reçu des lumières et des inspirations particulières de Dieu. Leur constante fidélité à la grâce les a rendus dignes de plus larges effusions en leur âme, de l'éternelle vérité. Souvent même, leur doctrine, comme par exemple celle du *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne, est un résultat de révélations directes de Dieu. D'autres fois ils consignent dans leurs écrits les fruits de leurs propres expériences, c'est-à-dire les diverses formes qu'a revêtues leur vie intérieure. Ces mêmes considérations s'appliquent aux auteurs qui n'ont pas été canonisés mais qui atteignirent un haut degré de sainteté. En tout cas la perpétuité du sentiment chrétien leur communique une autorité exceptionnelle. En lisant les uns et les autres, on est sûr de ne pas s'égarer, et si on est fidèle à leurs enseignements, de faire des progrès rapides dans la perfection chrétienne.

Mais comment rendre facile et possible à la généralité des fidèles la lecture de ces œuvres ? En général elles font partie de séries contenant des volumes plus ou moins nombreux ; difficulté qui s'accroît présentement du fait de la cherté des livres. Le R. P. Bernadot a parfaitement résolu ce difficile problème. En petites plaquettes, d'un prix très modéré, accessible à toutes les bourses, il a commencé la publication d'un certain nombre de « chefs-d'œuvre ascétiques et mystiques » (1). Nous n'avons pas connaissance d'œuvre absolument semblable entreprise avant lui (2). Trois brochures ont déjà paru : 1° le Traité de la Vie spirituelle de saint Vincent Ferrier composé pour des Religieux, mais d'une application aisée, malgré l'austérité de son ascétisme, à la vie chrétienne ordinaire, et qui a fait les délices du moyen-âge ; — 2° les Lettres de sainte Catherine de

(1) En vente chez les Dominicaines de Monteils, Aveyron.

(2) Un essai avait été fait par le R. P. Delcros, O. P., pour le célèbre *Abécédaire* composé par un Franciscain espagnol pour sainte Thérèse. (En vente chez les Carmélites de Metz). — D'excellents extraits du P. Desurmont, Rédemptoriste, furent publiés avant la guerre sous cette forme.

Sienne au bienheureux Raymond de Capoue, son confesseur ; mises en ordre pour la première fois par le traducteur ; à la fois d'un mysticisme très élevé et d'un intérêt historique considérable ; — 3° le Dialogue sur la perfection de sainte Catherine de Sienne, avec une très intéressante préface du P. Alix. — D'autres œuvres semblables suivront, notamment quelques opuscules choisis de saint Thomas. Nous souhaitons à ce travail la plus large diffusion.

Fr. M.-Fr. Cazes, O. P.

LES LIVRES

A. Gonon, chapelain de Paray-le-Monial : **Jésus vivant dans le chrétien**. Quatrième édition. Paris, Lethielleux.

Substantielle et méthodique étude sur la *vie chrétienne*. L'auteur en montre le principe unique dans le Christ, la condition essentielle dans l'acceptation de la croix, et enfin le développement progressif dans les mystères de la vie de Jésus. C'est en somme un excellent commentaire — et toujours utile — de la parole du Maître : « Je suis la vigne et vous êtes les rameaux ». Combien de chrétiens n'accordent pratiquement à ces paroles d'autre valeur que celle d'un symbole ! La vie chrétienne devient dès lors trop facilement pour eux comme une *morale supérieure* à laquelle on tente de s'élever en suivant les exemples du Maître. M. Gonon rappelle heureusement que *vivre du Christ*, c'est autre chose qu'une imitation lointaine, mais une réalité présente et profonde, dans la possession de sa grâce et par elle de ses vertus.

J. C.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).

N° 9. 10 JUIN 1920.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

Les fondements théologiques de la dévotion au Sacré-Cœur

Une des manifestations les plus consolantes de la vie spirituelle à notre époque, c'est le mouvement qui porte les individus, les familles et les nations vers le Sacré-Cœur. Nos soldats, au fond des tranchées, ont arboré l'emblème béni ; nos prêtres ont prêché avec ferveur cette dévotion ; de nombreuses familles ont voulu honorer le Sacré-Cœur par une intronisation solennelle, et des États par une consécration officielle et publique.

Or il importe que ce mouvement soit dirigé et comme vivifié par la saine doctrine. Le danger serait de multiplier les pratiques matérielles sans savoir au juste ce qu'on adore dans cette dévotion, ou de s'arrêter au Cœur sensible séparément et comme isolé de la Personne divine.

La théologie nous dit que nous adorons à la fois et le Cœur de chair, symbole de l'amour, et l'amour symbolisé par le Cœur, tous les deux inséparablement unis et ne formant qu'un indivisible objet ; elle ajoute que notre culte se termine à la Personne du Verbe, laquelle se manifeste dans le Cœur et dans l'amour. Ainsi, dans le sens plénier, le Sacré-Cœur est Jésus tout entier, tel qu'il se révèle à nous par l'Incarnation.

Sur le fait que la dévotion au Sacré-Cœur n'est pas fondée sur les révélations de Ste Marguerite Marie

. De magisterio p. 170

Pour résumer la théologie de la dévotion au Sacré-Cœur, il suffira de considérer ici l'*objet*, le *motif*, et le *terme* de notre culte (1).

L'objet, c'est le Cœur dans sa double signification : le Cœur de chair, symbole de l'amour, et le Cœur figuré, c'est-à-dire l'amour symbolisé.

Le motif, c'est, d'une part, l'excellence du Cœur physique qui est une partie du Verbe incarné, et, par là même, adorable ; d'autre part, et tout spécialement, l'excellence de la charité dans ce Verbe fait chair.

Le terme définitif, c'est Notre-Seigneur lui-même, c'est-à-dire la Personne divine qui se manifeste dans l'amour et dans l'organe symbole de l'amour. Le Cœur, en effet, signifie et résume la Personne, et c'est à celle-ci que se terminent nos hommages et notre culte. « Tout ce que nous donnons au divin Cœur, dit Léon XIII, est, à proprement parler, donné au Christ lui-même (2). »

Expliquer à grands traits ces trois éléments, ce sera établir suffisamment les fondements théologiques et la légitimité de la dévotion au Sacré-Cœur.

I

Nous adorons l'organe physique, le Cœur de chair, non pas séparément ni séparé de la Personne, mais dans ce Tout divin qui est le Verbe incarné. On sait que les adversaires, soit les Jansénistes, soit quelques catholiques du XVIIIe siècle, ne voulaient considérer que le cœur métaphorique. Les révoltés du synode de Pistoie prétendaient que le culte du Cœur de chair est *erroné*, parce

(1) Nous ne pouvons que reproduire ici la doctrine exposée dans notre livre : *Le mystère de l'Incarnation*, IVe partie.

(2) « Quidquid honoris, obsequii, pietatis, divino Cordi tribuitur, vere et proprie Christo tribuitur ipsi. » (Lettre encycl. pour la consécration du genre humain au Sacré-Cœur, 25 mai 1899. *Acta Leonis P. P. XIII*, t. XIX, p. 76)

qu'il sépare de la Personne une partie de l'Humanité du Christ; *périlleux*, parce qu'il favorise la superstition en s'arrêtant à un élément purement matériel et en adorant séparément une partie qui est déjà adorée dans le tout et ne doit être adorée que dans le tout.

Les documents qui regardent sainte Marguerite-Marie font sans cesse allusion au Cœur percé par la lance (1); la liturgie elle-même, soit dans l'office, soit dans les litanies du Sacré-Cœur, nous présente le Cœur de chair formé dans le sein de la Vierge Marie par le Saint-Esprit et percé par la lance sur le Calvaire : *Cor Jesu in sinu Virginis Matris a Spiritu Sancto formatum... Cor Jesu, lancea perforatum...*

Le Pape Pie VI, en condamnant le synode de Pistoie, enseigne que ce qui est adoré dans cette dévotion, c'est bien le Cœur, non pas séparément ou abstraction faite de la Personne, mais en tant qu'il est le Cœur de Jésus, c'est-à-dire de la Personne du Verbe, à laquelle il est inséparablement uni ; à la manière dont le corps exsangue du Christ, pendant les trois jours du trépas, sans séparation d'avec la divinité, fut adorable dans le sépulcre.

Mais le Cœur physique, quoique adorable dans le Tout divin dont il ne faut jamais le séparer même par l'abstraction, mérite-t-il un culte spécial et à quel titre? C'est ici que l'Église a manifesté sa prudence en refusant de lier sa doctrine à des opinions discutables. Ainsi, sous Benoît XIII les instances du postulateur ne furent pas prises en considération, parce qu'on les appuyait sur cette théorie douteuse que le cœur est l'organe, le siège ou le co-principe des passions, des émotions, des sentiments. Mais il est une vérité de sens commun, indépendante de tout système scientifique, traduite dans toutes les langues humaines, démontrée à tous par l'expérience quotidienne : c'est que les sentiments, surtout l'amour, ont pour emblème le

(1) Cf. P. Bainvel, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, Beauchesne, 5e éd.

cœur, ou que le cœur est le signe extérieur, naturel et authentique, de l'amour. Le P. Monsabré a écrit à ce sujet de belles et éloquentes pages, dont il suffira de reproduire quelques lignes : « Vous avez entendu, entre les doigts d'un artiste habile, chanter les cordes harmonieuses d'une harpe ; vives, joyeuses, brillantes, sourdes, mélancoliques, languissantes, pleines de gémissements et de pleurs ; ainsi chantent, entre les doigts de l'amour passionné, les cordes, plus riches, plus dociles, plus harmonieuses, du cœur humain. Sous les arceaux mystérieux qui contiennent ses battements, il s'émeut, il s'agite, il se tend, il tressaille, il bondit, il s'enflamme, il se consume, il se contracte, il languit, il se ferme, il étouffe. De là ces expressions des Saintes Lettres que nous retrouvons dans toutes les langues : « Mon cœur a tressailli, mon cœur s'est dilaté, « mon cœur est en joie, mon cœur s'échauffe, mon cœur « s'enflamme, mon cœur brûle, mon cœur est devenu « comme une cire qui se fond, mon cœur se trouble, mon « cœur a peur, mon cœur est triste, mon cœur est boule- « versé, mon cœur m'échappe, mon cœur est brisé, mon « cœur s'est flétri et desséché, mon cœur est mort au- « dedans de moi-même. » Vous connaissez ces cris... et au moins, vous avez su par expérience que le cœur de chair qui bat dans votre poitrine n'est pas étranger à l'amour (1). » Voilà pourquoi nous honorons spécialement le Cœur de chair, parce qu'il est le symbole de l'amour ou son signe authentique ; et c'est ainsi que le cœur et l'amour constituent un seul et indivisible objet. « C'est le Cœur aimant que nous honorons. Ce n'est ni l'amour en lui-même, ni le Cœur en lui-même, c'est l'amour de Jésus, sous la figure de son Cœur de chair », comme parle sainte Marguerite-Marie ; c'est le Cœur de chair comme emblème. L'objet propre de la dévotion, c'est le Cœur symbolique, lequel — on ne saurait trop le répéter — est le Cœur réel, non le cœur métaphorique.

(1) Monsabré, 37e Confér.

Ici encore les documents sont très clairs, et c'est merveille que dès l'origine on ait expliqué avec une telle précision un culte si complexe (1).

L'objet bien compris, il est facile de déterminer le *motif* de cette dévotion.

II

Nous avons dit que le motif est, d'une manière générale, *l'excellence* du Cœur physique, et d'une manière spéciale *l'excellence* de la charité dans le Verbe incarné (2). Le principe qui régit toute la question, c'est celui de l'union hypostatique, c'est-à-dire d'une seule et même personne en deux natures. Il faut étendre l'adoration due à la Personne aussi loin que s'étend la Personne elle-même ; par conséquent toute nature ou toute partie de nature qui appartient à la Personne divine doit être adorée de la même adoration que cette Personne, c'est-à-dire du culte de lâtrie. Puisque l'humanité et toutes ses parties sont la propriété inaliénable du Verbe, elles sont adorables en Lui et avec Lui. Donc en Notre-Seigneur Jésus-Christ la divinité est adorée en elle-même et pour elle-même ; l'humanité est adorée en elle-même, et non pas seulement d'un culte relatif, mais elle est adorée à cause de son union avec le Verbe dans l'unité de Personne. Chaque partie de l'humanité est adorable pour le même motif.

La tradition catholique a nettement proclamé ce dogme fondamental.

Le concile d'Ephèse (431) déclare qu'il faut rendre une seule adoration et une seule gloire à l'*Emmanuel tout entier* (3). Le deuxième concile de Constantinople (553) dit

(1) Cf. BAINVEL, op. cit., p. 92. L'auteur rapporte et commente les divers documents depuis Innocent XII jusqu'à Pie VI.

(2) « Causa autem honoris est id ex quo ille qui honoratur habet excellentiam ; nam honor est reverentia alicui exhibita propter sui excellentiam ». (*S. Thom.*, III P., q. 25, a. 1 ; cf. IIª IIªᵉ, q. 103, a. 1.)

(3) DENZINGER, 120.

anathème à quiconque refuse d'adorer d'une seule adoration le Dieu Verbe incarné avec sa propre chair (1).

Saint Jean Damascène avait exprimé cette vérité avec une précision merveilleuse qui faisait d'avance justice de l'objection janséniste : « Le Christ, dit-il, est un ; il est le Dieu parfait et l'Homme parfait, que nous adorons avec le Père et le Fils d'une seule adoration avec sa chair immaculée. Nous ne voulons pas que l'adoration soit refusée à la chair : oui, la chair est adorée dans l'unique hypostase qui est aussi à elle. Ce n'est pas à la créature que va notre culte de lâtrie, car nous n'adorons pas la chair toute seule, mais en tant qu'unie à la Divinité et parce que les deux natures sont unies dans une seule Personne et une seule hypostase, qui est celle du Verbe de Dieu. Si je crains de toucher le charbon, c'est à cause du feu qui est uni au bois ; de même, si j'adore la chair, c'est à cause de la Divinité unie à la chair (2). »

Pie VI, dans la célèbre bulle *Auctorem fidei,* a fait la lumière complète sur ce point. Il condamne cette proposition du synode de Pistoie : « Adorer directement l'Humanité du Christ et spécialement une partie de cette Humanité, c'est rendre à la créature l'honneur divin. » — « Si par ce terme *directement*, explique le Pape, on entend réprouver le culte d'adoration que les fidèles adressent à l'Humanité du Christ, comme si cette adoration par laquelle est adorée l'Humanité et la chair vivifiante du Christ, — non pas pour elle-même et comme chair toute seule, mais parce qu'elle est unie à la Divinité, — était l'honneur rendu à la créature ; au lieu de reconnaître que le Verbe incarné est adoré d'une seule adoration avec sa propre chair : la proposition est fausse, captieuse, nuisible et injurieuse envers le culte pieux et légitime que les fidèles rendent et doivent rendre à l'Humanité du Christ (3). »

(1) Denzinger, 221.
(2) S. Joann. Damasc., *De Fid. orthod.*, lib. III, c. viii ; P. G., XCIV, 1014.
(3) Denzinger, 1561.

Puis, faisant l'application au Cœur lui-même, Pie VI ajoute que le Cœur de Jésus et sa chair très sainte sont adorés sans séparation d'avec sa divinité : le Cœur est adoré comme Cœur de la Personne du Verbe, auquel il est inséparablement uni (1).

Tel est le motif fondamental ou la raison dernière de notre culte, *l'union avec la Divinité* (2). De ce chef, toutes les parties de l'Humanité assumée par le Verbe sont adorables : pour qu'une partie soit honorée d'un culte spécial, il faut un motif spécial. Ici, ce motif, c'est l'excellence de la charité qui se manifeste dans le Cœur. De même que l'Église institua diverses fêtes pour célébrer les différents mystères de la vie et de la passion de Notre-Seigneur à cause de la manifestation spéciale du Verbe dans ces mystères, ainsi a-t-elle voulu honorer spécialement le Cœur à cause de l'excellence singulière de l'amour qui se révèle ou se traduit par le Cœur. « Non, mon Sauveur, non, l'amour immense, tendre, généreux, que vous avez dépensé pour nous, ne s'est pas concentré en votre Divinité, ni même en votre sainte âme ; il a retenti jusqu'en votre Cœur de chair, et a pris, dans ce Cœur de chair, le fleuve de la rédemption. Vous avez raison de dire en nous le montrant : Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes (3). »

Cette charité, qui est le motif spécial de notre culte, c'est celle que le Verbe incarné nous témoigne dans sa vie mortelle, dans sa passion, dans sa vie glorieuse et même dans sa vie eucharistique. Directement et immédiatement, c'est la charité humaine dont le Cœur est le symbole ; mais en Notre-Seigneur Jésus-Christ l'amour humain est uni à l'amour increé, suscité par l'amour increé, et, à cause de ce lien intime et indissoluble, le Cœur symbole de l'amour fini doit représenter aussi de quelque manière l'amour

(1) Denzinger, 1564.

(2) « Adoratio latriae non exhibetur humanitati Christi ratione sui ipsius, sed ratione divinitatis cui unitur, secundum quam Christus non est minor Patre. » (*S. Thom.*, III P., q. 25, a. 2 in fine.)

(3) Monsabré, loc. cit.

infini, comme la cause première de laquelle dérivent tous les effets de l'amour humain dans le Christ Rédempteur (1).

Pour tout résumer en peu de mots, nous conclurons ainsi : La piété honore dans cette dévotion le Cœur de chair symbole de l'amour ; l'amour exprimé sous ce symbole ; immédiatement l'amour humain, qui se traduit dans tous les mystères du Sauveur ; médiatement mais réellement, l'amour incréé qui suscite l'amour créé avec toutes ses merveilles (2).

III

Le terme définitif auquel va notre adoration, c'est la Personne, Jésus tout entier, tout aimable et tout aimant.

Le langage humain, inspiré par l'expérience et guidé par le sens commun, emploie très souvent le mot cœur pour désigner la personne elle-même : ce grand homme, ce grand cœur. On considère ici la personne, non pas d'une manière abstraite, mais en tant qu'elle se manifeste spécialement dans sa vie affective, la personne dont le cœur symbolise la sensibilité, l'amour, le courage, la force. Le culte, bien qu'il s'étende à tout ce qui est uni à la personne, à l'âme, au corps, à toutes les parties de l'humanité, s'adresse principalement à la personne comme au terme subsistant, total et définitif, qu'on doit honorer (3).

(1) C'est pourquoi Léon XIII voit dans le Sacré-Cœur le symbole et l'image expressive de *la charité infinie* du Christ Jésus : « Quoniam inest in Sacro Corde symbolum atque expressa imago infinitae Jesu Christi caritatis, quae movet ipsa nos ad amandum mutuo. » (Encycl. du 25 mai 1899. *Act. Leonis P. P. XIII*, t. XIX, p. 76.)

(2) Une controverse a été soulevée à ce sujet dans diverses Revues : voir le P. Vermeersch, *Études*, 20 janvier et 20 février 1906 ; P. Alvéry, *Rev. Augustinienne*, 15 février 1907 ; Leroy, *Rev. Ecclés. de Liège*, octobre et novembre 1906. La solution que nous adoptons, et qui est aussi celle du P. Bainvel (op. cit.), nous semble couper court à toute discussion.

(3) « Proprie autem honor exhibetur *toti rei subsistenti.* » (*S. Thom.*, III P., q. 25, a. 1.)

Il ne faudra jamais perdre de vue ces diverses notions pour comprendre la portée de la dévotion au Sacré-Cœur. Ainsi, parfois la liturgie considère plus spécialement le Cœur de chair, comme lorsque les litanies nous présentent le Cœur formé dans le sein de la Vierge Marie ou transpercé par la lance ; d'autres fois, plus directement l'amour, comme dans cette invocation : « Cœur de Jésus, fournaise ardente de charité, ayez pitié de nous. » Mais c'est toujours à la Personne elle-même que s'adresse l'invocation, à cette Personne divine qui peut *avoir pitié* de nous, soulager et guérir notre misère, parce qu'elle a une majesté et une puissance infinies (1). Nous aurons donc raison de dire que la paraphrase *théologique* de l'invocation est celle-ci : « Jésus, Verbe incarné, par votre Cœur de chair, symbole de votre amour et par votre amour symbolisé dans votre Cœur de chair, ayez pitié de nous (2). » On a toujours en vue la Personne tout aimable et tout aimante du Christ Jésus. Cet amour et cette amabilité de la Personne se révèlent de diverses manières, surtout par les vertus, car on peut dire que les vertus de Jésus sont comme le charme et le sourire de sa charité. Mais les vertus s'alimentent dans la grâce qui en est la source féconde, et la grâce elle-même évoque l'idée du sang rédempteur. Entendue avec cette plénitude théologique, la dévotion au Sacré-Cœur nous révèle les *vertus* de Jésus : *Cor Jesu, virtutum omnium abyssus* ; les *grâces* de Jésus, et c'est pourquoi les litanies invoquent le Sacré-Cœur comme une source de vie et de sainteté : *Cor Jesu, fons vitae et sanctitatis* ; le *sang* de Jésus, et c'est pourquoi encore les litanies invoquent le Sacré-Cœur comme propitiation pour nos péchés : *Cor Jesu, propitiatio pro peccatis nostris* ; de

(1) « Cor Jesu, majestatis infinitae. »

(2) Le P. Laurent Janssens donne aussi une double paraphrase : « Jesu, Verbum incarnatum, per Cor tuum miserere nobis. — Jesu, Fili Dei Redemptor, per amorem tuum quem in Corde tuo colimus, miserere nobis. » (T. V, *De Deo homine*, II P., p. 819.)

même que saint Jean avait dit : « Le sang de Jésus-Christ, Fils de Dieu, nous purifie de tout péché » (1).

On voit déjà les riches développements que la piété peut tirer de cette théologie et que nous laissons à nos lecteurs le soin d'achever dans leurs méditations.

Ce que nous avons expliqué suffit à montrer pleinement la légitimité et la fécondité de ce culte : il est rendu à qui le mérite, puisque toutes les parties du Verbe sont adorables ; pour un motif spécial, parce que le Cœur est le symbole de la charité ; de la manière qui convient, c'est-à-dire dans la Personne ou dans le Tout adorable dont notre piété ne le sépare jamais ; pour une fin très haute, qui est d'exciter les hommes à pratiquer les multiples vertus dont ce Cœur nous donne l'exemple ou nous rappelle le souvenir, à répondre à l'amour par l'amour (2).

Dans ce sens plénier, le Sacré-Cœur est la révélation complète du Christ et de son œuvre, le résumé de l'Incarnation et le centre de tout le christianisme. « Toute la religion chrétienne est là, écrivait un illustre Prélat, parce qu'elle est la religion du divin amour. Notre foi croit à cet amour, raison de tous nos mystères ; notre morale y répond, ce qui est l'accomplissement de la loi (3). »

Concluons avec Léon XIII : « C'est dans le Sacré-Cœur qu'il faut placer toutes nos espérances, c'est à Lui que l'humanité doit recourir et de Lui qu'elle doit attendre le salut (4). »

Fr. Edouard Hugon, O. P.
Rome, Collège Angélique.

(1) « Sanguis Jesu Christi, Filii ejus, emundat nos ab omni peccato. » (I Joann., I, 7.)

(2) Le P. Janssens, *op. cit.*, p. 819 et ss., montre fort bien comment la dévotion au Sacré-Cœur sert à développer la vie spirituelle dans les trois états de la voie purgative, de la voie illuminative et de la voie unitive.

(3) Mgr Dubois, *Mandement sur le Sacré-Cœur*, 1903.

(4) Léon XIII, document cité, p. 79 : « In Eo omnes collocandae spes, ex Eo hominum petenda atque expectanda salus. »

Le Cœur eucharistique de Jésus

« Après avoir aimé les siens qui étaient en ce monde, il les aima jusqu'à la fin. » (Jean, XIII, 1.)

La dévotion au Sacré-Cœur contemple et adore en Lui l'amour du Sauveur, principe de tous ses bienfaits, depuis la Nativité jusqu'à la consommation de l'œuvre rédemptrice dans le ciel. De ce culte est née une dévotion plus spéciale, qui en est un magnifique développement : la dévotion au Cœur eucharistique de Jésus.

Elle consiste, dit S. S. Léon XIII, « à rendre un culte d'amour, de reconnaissance, de vénération et d'hommages à *cet acte de dilection suprême* en vertu duquel notre divin Rédempteur, prodiguant toutes les richesses de son Cœur, institua l'adorable sacrement de l'Eucharistie, pour demeurer avec nous jusqu'à la consommation des siècles (1) ».

(1) *Bref de S. Sainteté Léon XIII*, établissant l'église pontificale de Saint-Joachim comme centre général de l'Archiconfrérie du Cœur eucharistique de Jésus, 16 février 1903.

C'est dans le même sens que la Raccolta (édition de 1898, p. 194, n° 121), le recueil officiel des prières indulgenciées par le Saint-Siège, définit dans une note la dévotion au Cœur eucharistique : « Le culte envers le Cœur eucharistique de Jésus ne doit pas s'entendre comme s'il était en substance différent du culte que l'Église professe pour son Sacré-Cœur ; seulement il prend comme objet spécial de vénération, d'amour, de reconnaissance et de réciprocité l'acte de suprême dilection par lequel le Cœur très aimant de Jésus institua l'adorable Sacrement de l'Eucharistie et demeure avec nous jusqu'à la fin des

Cet acte souverainement important de la vie de Jésus demandait un culte spécial :

La dévotion au Sacré-Cœur adore en lui d'une manière générale l'amour de Jésus-Christ donnant à l'homme tous les bienfaits du salut. Le culte de l'Eucharistie adore et glorifie le corps et le sang de Jésus, présents sous le voile des espèces sacramentelles ; il a pour objet la Personne même du Sauveur dans son état sacramentel. La dévotion au Cœur eucharistique s'adresse spécialement à un acte particulier de cette Personne adorable : « à l'amour de Jésus-Christ instituant l'Eucharistie, pour rester avec nous, nous donner son corps en nourriture et son sang en breuvage, pour s'immoler sur l'autel d'une manière non sanglante, et fonder ainsi l'unité de l'Église (1). »

Cette dévotion s'inspire surtout du mot de saint Jean, XIII, 1 : « *Cum dilexisset suos qui erant in mundo, in finem dilexit eos* : avant la fête de Pâques, Jésus, sachant que son heure était venue de passer de ce monde à son Père, après avoir aimé les siens qui étaient dans le monde, les aima jusqu'à la fin. »

Cet acte de dilection suprême, oublié de tant de chrétiens, demandait un culte spécial, fait d'action de grâces, d'adoration intérieure, de réparation et de supplication. Notre-Seigneur l'a fait comprendre à certaines âmes chaque jour plus nombreuses.

Les paroles de saint Jean-Baptiste restent, hélas ! toujours vraies : « Au milieu de vous, il y a quelqu'un que

temps. » Cette traduction du texte italien est celle très littérale qu'on lit dans la *Revue de l'Archiconfrérie du Cœur eucharistique*, juin 1914, p. 164. — Cette dévotion compte en sa faveur 24 Brefs ou Rescrits pontificaux. Cf. *La dévotion au Cœur eucharistique de Jésus*, par le P. Krebs, C. S. S. R., Paris.

(1) *De cultu Cordis eucharistici explicatio dogmatica*, Rome, 1905, p. 10. Cette brochure anonyme est l'œuvre d'un éminent théologien romain ; nous avons cité la traduction française publiée à Rome la même année. — Voir aussi l'ouvrage du P. Garénaux, *La dévotion au Cœur eucharistique de Jésus*, Rome, 1907, p. 43 ; et un article paru dans L'*Ami du Clergé*, 16 juillet 1914, p. 673-678.

vous ne connaissez pas » (Jean, I, 26). C'est ce que nous rappellent les admirables litanies du Cœur eucharistique approuvées et enrichies d'indulgences par la sainte Église :

Cœur eucharistique de Jésus, doux compagnon de notre exil, je vous adore.
Cœur solitaire, Cœur humilié, Cœur délaissé,
Cœur oublié, Cœur méprisé, Cœur outragé,
Cœur méconnu des hommes...

Et pourtant Notre-Seigneur ne pouvait davantage s'incliner vers nous, davantage s'unir et se donner à nous, qu'en demeurant sans cesse avec nous au tabernacle. Essayons de mesurer, si possible, l'étendue des grâces qu'il accorde à tous, à la sainte messe, dans la sainte communion, dans la visite au Saint-Sacrement, lorsque les âmes ne résistent pas à ses prévenances divines. C'est ce que nous disent ces litanies :

Cœur aimant nos cœurs,
Cœur suppliant qu'on l'aime,
Cœur patient à nous attendre,
Cœur pressé de nous exaucer,
Cœur désirant qu'on le prie,
Cœur foyer de nouvelles grâces,...

Particulièrement les âmes généreuses, qui aspirent humblement à l'intimité de l'union divine par l'Eucharistie, doivent avoir cette dévotion. Elles, surtout, doivent pénétrer le sens de cette prière :

Cœur silencieux voulant parler aux âmes,
Cœur doux refuge de la vie cachée,
Cœur maître des secrets de l'union divine,
Cœur de Celui qui dort, mais qui veille toujours,
Cœur eucharistique de Jésus, ayez pitié de nous.

Cette union doit nous rendre de plus en plus semblables à Celui qui a dit : « Apprenez de Moi, car je suis doux et humble de Cœur. » L'âme qui entend le sens profond de ces paroles doit s'unir à Notre-Seigneur par de ferventes

communions, par une fidèle oraison ; elle doit lui porter un cœur droit, l'abnégation des joies sensibles dans la dévotion, surtout l'humilité et la charité. Elle doit chaque jour davantage, par l'acceptation généreuse des peines quotidiennes, s'associer à l'oblation que Jésus fait de Lui-même au sacrifice de la messe, continuation du sacrifice de la croix. Si elle suit cette voie, elle souhaitera vivement pouvoir dire sans mentir du fond du cœur et par toute sa vie :

Jésus Hostie, je m'unis à vous, je m'immole avec vous,
Je m'anéantis devant vous,
Je veux m'oublier pour penser à vous,
Être oublié et méprisé pour l'amour de vous,
N'être compris, n'être aimé que de vous ;
Je me tairai pour vous entendre et me quitterai pour me perdre en vous,
Faites que je soulage ainsi votre soif de mon salut, votre soif ardente de ma sainteté, et que, purifié, je vous donne un pur et véritable amour.
Je ne veux plus lasser votre attente : prenez-moi, je me donne à vous.

Le chrétien comprend de mieux en mieux que se donner ainsi à Notre-Seigneur, c'est encore son propre avantage, c'est trouver l'inexprimable trésor d'un cœur aimant, désintéressé, fidèle, comme il voudrait que fût le sien. Il sent par contraste son infirmité, son impuissance, l'étroitesse de ses sentiments, tout ce qui reste en lui d'égoïsme. Il dira pourtant au Seigneur :

Daignez agréer mon pauvre cœur, et encore qu'il ne soit rien, puisque vous l'aimez, il devient par vous quelque chose : rendez-le bon et gardez-le.

Je vous remets toutes mes œuvres, mon esprit pour l'éclairer, ma volonté pour la fixer, ma misère pour la secourir, mon âme et mon corps pour les nourrir.

Cœur eucharistique de Jésus, dont le sang est la vie de mon âme, que je ne vive plus, mais vivez seul en moi. Ainsi soit-il.

Ainsi vraiment, par l'Eucharistie, l'âme intérieure, qui

chaque jour grandit en charité, doit réaliser le mot de saint Paul : « Je vis, et cependant ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus qui vit en moi. »

La dévotion au Cœur eucharistique de Jésus compte deux cent cinquante approbations de Cardinaux, Archevêques et Évêques de diverses nations. Approuvée d'abord par Pie IX en 1868, elle fut solennellement reconnue par S. S. Léon XIII, qui, après avoir accordé en sa faveur plusieurs Brefs, érigea l'archiconfrérie à Rome dans son église pontificale de Saint-Joachim, le 16 février 1903. On trouve des confréries en France, en Italie, en Belgique, en Allemagne, au Canada, au Brésil, au Chili, au Mexique, en Irlande, en Angleterre, en Pologne, en Colombie, au Dahomey et jusqu'en Australie. Le nombre des associés dépasse actuellement un million. Des grâces précieuses sont obtenues tous les jours ; il suffit, pour s'en convaincre, de parcourir la *Revue du Cœur eucharistique de Jésus*.

S. S. Pie X et Notre Saint-Père le Pape Benoît XV ont enrichi cette dévotion de nombreuses indulgences. En particulier les membres de l'archiconfrérie peuvent gagner une indulgence plénière tous les jours, quand ils font une demi-heure d'adoration devant le Saint-Sacrement exposé ou renfermé dans le tabernacle, dans n'importe quelle église ou chapelle du monde entier.

Tous les Congrès eucharistiques, depuis celui de Toulouse jusqu'à ceux de Montréal, de Madrid et de Lourdes, ont formulé des vœux et applaudi des rapports sur cette dévotion (1). Chaque mystère de la vie de Notre-Seigneur est l'objet d'un culte spécial de la part de telle ou telle famille religieuse ; l'acte de dilection suprême par lequel Jésus institua l'Eucharistie demandait aussi à être honoré d'un culte d'action de grâces, d'adoration et de réparation.

C'est surtout en se donnant à nous dans l'Eucharistie

(1) Voir en particulier le Rapport du P. Tesnière, dans *Discours eucharistiques*, 2e série, Paris, Lethielleux, 1911.

que Notre-Seigneur nous dit : « Mon Cœur est encore toujours ouvert. La cruauté des hommes n'a pas eu peur de le blesser, et moi, pour me venger, je les aime. Ce qui laisse la plaie de mon Cœur ouverte, c'est mon amour. Je veux prouver aux âmes que mon Cœur ne se ferme pas ; bien au contraire, mon plus grand désir est que les âmes entrent par cette plaie dans cet abîme de charité et de miséricorde. Ce n'est que dans ce Cœur d'un Dieu qu'elles trouveront le remède pour adoucir leurs souffrances et fortifier leur faiblesse. Qu'elles me tendent la main : moi-même je les y conduirai. »

N'est-ce pas le sens de la parole de saint Jean qui s'applique à tous ceux qui s'approchent avec ferveur de la table sainte : « Après avoir aimé les siens, qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin. »

Fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

Le développement historique de la dévotion au Sacré-Cœur (1)

Ce serait une étrange illusion de penser que la dévotion au Sacré-Cœur date seulement du XVIIe siècle. Il faut être protestant allemand pour le croire ou faire semblant de le croire (2). En réalité, les origines de cette dévotion,

(1) On comprendra aisément que nous ne voulons point écrire, en un article de quelques pages, l'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur. Il y faudrait un volume. Nous n'avons d'autre intention que de donner quelques indications précises permettant de voir les étapes principales de son développement. Peut-être ces indications historiques aideront-elles à comprendre comment cette dévotion, loin d'être une nouveauté, tient au cœur même du christianisme.

On trouvera des détails plus abondants dans : Nilles, *De rationibus festorum sacratissimi Cordis Jesu*, 4e éd., Innsbruck, 1875 ; — Grimoüard de Saint-Laurent, *Les images du Sacré-Cœur au point de vue de l'histoire et de l'art* ; — P. Letierce, *Etude sur le Sacré-Cœur*, 2 vol., Paris, 1890 ; — Baruteil, *Genèse du culte du Sacré-Cœur*, Paris, 1904 ; — Bainvel, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, 5e éd., Paris, 1919. Nous devons beaucoup à ce dernier ouvrage. — Consulter aussi les œuvres et les biographies des saints particulièrement dévots au Sacré-Cœur, par ex. S. Bonaventure, Ste Mechtilde, Ste Gertrude, Tauler, B. Henri Suso, Ste Catherine de Sienne, Lansperge le Chartreux. B. Baptiste Varani, le B. Eudes, etc., etc.

(2) La *Realencyclopädie für protestantische Theologie*, art. *Herz-Jesu-Kultus*, t. VII, p. 777, affirme tranquillement que les Jésuites, au XVIIe siècle, auraient inventé la dévotion au Sacré-Cœur et que, pour la répandre, ils auraient suggéré des visions à Ste Marguerite-Marie, sur lesquelles ils se seraient ensuite appuyés. La suite de cet article montrera combien ridicule est cette fable.

qui a pris de nos jours un si vaste et si heureux développement, remonte haut dans l'histoire de la piété chrétienne. Faut-il s'en étonner ? « Le culte du Cœur de Jésus, écrit le cardinal Pie, c'est la quintessence même du christianisme, c'est l'abrégé et le sommaire substantiel de toute la religion (1). » Les docteurs et les écrivains mystiques, dont la mission est d'exploiter pour l'Église enseignée les trésors cachés du dogme, devaient donc, un jour ou l'autre, être nécessairement amenés à dégager la dévotion et la proposer aux fidèles.

D'autre part, il ne faudrait pas exagérer en lui assignant une origine trop ancienne. Évidemment, dès la naissance de l'Église Dieu a reçu un culte d'amour, et l'immense charité du Christ pour nous a été l'objet d'hommages. Mais cela ne suffit point pour dire que les premiers chrétiens ont honoré le Sacré-Cœur, ni même qu'ils ont rendu un culte spécial à l'amour de Jésus. Ce n'est que l'un après l'autre, et même assez lentement, que les éléments de la dévotion furent mis en lumière.

I

Les origines

Dans les écrits des Pères de l'Église, on n'a jusqu'ici rien signalé qui témoigne clairement d'un culte au Cœur de Jésus considéré comme symbole de son amour. Mais si le culte proprement dit n'y est pas, il est facile d'y trouver l'esprit, parfois même des formules capables de le traduire exactement. Assez nombreux sont les textes sporadiques qui célèbrent la plaie du côté de Jésus et le symbolisme du sang et de l'eau qui en découlèrent. Et qui ne sent que cela touche de très près à notre dévotion ?

Ordinairement, c'est en commentant quelques textes de la Sainte Écriture, aujourd'hui appliqués par tous au

(1) Lettre synodale, décembre 1857, Œuvres, t. III, p. 37.

Sacré-Cœur (1), que les Pères se sont le plus rapprochés de l'idée actuelle, d'ailleurs assez complexe, de la dévotion.

Dans son commentaire du Cantique des Cantiques et de l'évangile de saint Jean, Origène a parlé avec beaucoup de piété du Cœur de Jésus comme dépositaire des secrets divins, des mystères de science et de sagesse qui sont révélés aux privilégiés. Pensée que nous retrouvons plusieurs fois dans saint Augustin. Plus peut-être que n'importe quel autre Père, celui-ci est pénétré de l'esprit de la dévotion, sans l'avoir toutefois jamais exactement exprimée. Quelles émouvantes pages n'a-t-il pas écrites sur la plaie du côté de Jésus ! Son âme ardente et aimante s'y livre tout entière :

Contemplez les blessures du Christ pendu en croix, le sang qu'il verse en mourant, le prix dont il vous rachète... Il a la tête inclinée pour vous donner un baiser, le cœur ouvert pour vous chérir, les bras étendus pour vous embrasser, tout le corps exposé comme prix de votre rachat. Songez à la grandeur de ces mystères ; pesez-les dans la balance de votre cœur et que soit tout entier gravé dans votre cœur Celui qui tout entier fut pour vous cloué sur la croix (2).

Les lignes suivantes ne paraissent-elles pas écrites déjà par un dévot du Sacré-Cœur :

Le don pricipal et personnel que Jean l'Evangéliste reçut du Seigneur, fut de reposer, à la Cène, sur la poitrine du Maître, pour signifier par là qu'il buvait les secrets les plus hauts dans l'intime de son Cœur (3).

On a cité assez souvent des textes d'autres Pères, en par-

(1) Cant., IV, 9 ; II, 14 ; VIII, 6 ; — Isa., XII, 3 ; — Matt., XI, 29 ; — Jean, XIII, 23.

(2) *De Virginitate.* Cité par le P. L. de Grandmaison (*Dict. apolog.*, art. *Jésus-Christ.* col. 1526), qui ajoute : « Ne trouve-t-on pas concentrée en ces quelques mots, comme une goutte d'essence pure, tous les parfums, toute la dévotion, toutes les dévotions des âges futurs, celles du crucifix, du chemin de la croix, celle du Sacré-Cœur ? »

(3) In Joan., tr. 18, n° 1 ; P. L. XXXV, col. 1536.

ticulier de saint Jean Chrysostome, de saint Ambroise, de saint Grégoire le Grand, du vénérable Bède, dans lesquels on a voulu voir la preuve d'un culte rendu au Cœur de Jésus. Mais « pas un n'a exactement le sens qu'on lui donne, ou, s'il a le sens qu'on lui donne, ce sens n'est pas à proprement parler celui de la dévotion au Sacré-Cœur. En revanche, il est acquis que beaucoup de ces textes, qu'ils soient de l'Écriture ou des écrivains ecclésiastiques, ouvrent les voies à la dévotion, la préparent, y conduisent. Ils sont les matériaux dont elle se servira ; ils seront, quand elle sera née, des formules toutes prêtes, soit de la dévotion, soit de quelqu'une de ses pratiques » (1).

Il faut arriver au XIe siècle pour trouver les premières traces de la dévotion. C'est à Cîteaux ou autour de Cîteaux, semble-t-il, que s'est d'abord manifestée la vénération du Cœur sacré comme symbole d'amour. Les divers éléments du culte étaient épars dans les écrits des Pères : ceux-ci avaient célébré la blessure du côté de Jésus, puis la blessure du Cœur ; ils avaient toujours vu un symbolisme dans cette blessure et dans l'eau et le sang qui en coulèrent. Fallait-il un si grand effort pour passer de la blessure du Cœur au Cœur blessé symbole d'amour ? Dans la chaude atmosphère des monastères institués ou réformés par saint Bernard, la piété chrétienne franchit ce pas, en quelque sorte sans s'en apercevoir, tellement il était logique et nécessaire. La synthèse des éléments dispersés se fit sous la même influence et tout aussi insensiblement, si bien qu'il est impossible d'en faire honneur à aucun des écrivains ecclésiastiques en particulier, mais que nous la retrouvons presqu'à la même époque chez plusieurs.

Le fer a transpercé son âme, dit saint Bernard, il a eu accès à son Cœur afin qu'il sache désormais compatir à nos infirmités. Il est découvert, le secret du Cœur, par les ouvertures du corps ; découvert, ce grand sacrement de bonté, les entrailles miséricordieuses de notre Dieu (2).

(1) Bainvel, op. cit., p. 639.
(2) *Serm.* 61 in Cant., P. L. CLXXXIII, col. 1072.

Les ineffables richesses de votre gloire, Seigneur, s'écriait l'ami de saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry († vers 1150), étaient cachées dans le ciel de votre être mystérieux, jusqu'à ce que la lance du soldat ayant ouvert le côté de votre Fils, notre Seigneur et Rédempteur, sur la croix, il s'en écoula les sacrements de notre rédemption, de façon que nous ne mettions pas seulement dans son côté notre doigt ou notre main, comme Thomas, mais que par la porte ouverte nous entrions tout entiers, ô Jésus, dans votre Cœur, siège assuré de la miséricorde, jusqu'à votre âme sainte, pleine de toute la plénitude de Dieu, pleine de grâce et de vérité, pleine de notre salut et de notre consolation... Ouvrez votre côté à ceux qui désirent connaître les secrets du Fils (1).



II

La dévotion se forme et se propage (xiie et xiiie siècles)

Si la première éclosion avait été lente, rapide fut la diffusion. Le grand XIIIe siècle, qui enfanta tant de théologiens et de saints, ne pouvait que comprendre et aimer cette dévotion, « quintessence du christianisme ». En effet, nous la voyons alors se répandre de tous côtés et même se créer des centres d'influence d'où elle prit un essor vigoureux qui ne devait plus jamais se ralentir.

L'un de ces centres fut le monastère d'Helfta, où vécurent les deux grandes amantes du Cœur de Jésus, sainte Mechtilde († 1299) et sainte Gertrude († 1303). Jamais le mystère d'amour et de miséricorde renfermé en ce Cœur divin n'a été célébré avec plus d'enthousiasme et de joie que par ces deux illustres sœurs, filles de saint Benoît. Car c'est la joie qui caractérise les effusions de leur amour. Leur piété est heureuse, et c'est dans un rayonnement de gloire qu'elles aiment contempler le Cœur de leur Maître.

(1) *Medit. orat.*, P.L. CLXXX, col. 225.

Sainte Gertrude, dit Dom Paquelin, eut « pour mission de révéler le rôle et l'action du Cœur divin dans l'économie de la gloire divine et de la sanctification des âmes (1) ». En vérité c'est en cent endroits de ses écrits et particulièrement dans le récit de sa célèbre vision en la fête de saint Jean l'Évangéliste, que nous trouvons la substance de la dévotion au Sacré-Cœur. Depuis lors on n'a guère ajouté de trait caractéristique. L'influence de sainte Marguerite-Marie dans la diffusion du culte devait être en un sens plus décisive : mais, pour chanter le divin Cœur, Gertrude a des accents uniques, des trouvailles exquises, jaillis de l'amour le plus délicat que Jésus ait inspiré et qui ont fait d'elle le radieux poète de la dévotion (2).

Les Franciscains furent loin d'être les derniers à participer à ce grand mouvement surnaturel ; ils le favorisèrent à la manière ardente et expansive de leur Père, le Pauvre d'Assise que Notre-Seigneur devait plus tard appeler, dans une vision à sainte Marguerite-Marie, « l'un des plus grands favoris de son Sacré-Cœur ». Les fils de saint François aimaient à chanter des strophes toutes brûlantes :

Regarde un peu et vois
En quel état m'a mis l'amour.
Il est transpercé, mon Cœur,
Avec une lance.

Mon Cœur désire ton cœur,
Tu me fais languir d'amour,
Hâte-toi vers moi, viens,
Donne-moi ton cœur (3).

(1) *Révélat. de S. Gertrude*, Paris, 1877. Préf., xv.

(2) Si nous n'insistons pas davantage sur la place prépondérante de sainte Gertrude dans l'histoire de la dévotion, c'est que nous citons plus loin de longs extraits de ses écrits montrant comment la grande moniale d'Helfta fut véritablement « le héraut de l'amour divin » pour publier la dévotion au Sacré-Cœur.

(3) Cf. P. Henri de Grèzes, *Le Sacré-Cœur de Jésus*, Etudes francisc., Paris, 1890, p. 41. — On aurait de beaux textes à demander aux Franciscains du XIIIe siècle, par ex. à saint Antoine de Padoue

Parmi tous les fils de saint François se distingua saint Bonaventure, qu'il faut ranger en tête des fondateurs de la dévotion. Il a écrit sur la blessure du côté, la blessure d'amour, des pages délicieuses, dont plusieurs sont insérées dans la liturgie :

Approchons-nous du Cœur du très doux Seigneur Jésus, et nous exulterons, nous nous réjouirons en lui. Oh ! qu'il est bon et doux d'habiter en ce Cœur ! C'est le trésor caché, la perle précieuse que nous trouvons, ô Jésus, en creusant le champ de ton corps. Qui donc rejetterait cette perle ? Bien au contraire, pour elle je donnerai tous mes biens ; je laisserai en échange toutes mes préoccupations, toutes mes affections; tous mes soucis je les abandonnerai dans le Cœur de Jésus : il me suffira et pourvoira sans faute à ma subsistance.

C'est dans ce temple, dans ce Saint des saints, dans cette arche d'alliance que je viendrai adorer et louer le nom du Seigneur. « J'ai trouvé mon cœur, disait David, pour prier mon Dieu. » Et moi aussi j'ai trouvé le Cœur de mon Seigneur et Roi, de mon frère et ami. Ne prierai-je donc pas? oui, je prierai, car je le dis hardiment, son Cœur est à moi...

O Jésus, daigne accepter et exaucer ma prière. Entraîne-moi tout entier en ton Cœur. Bien que la déformation de mes péchés m'empêche d'y entrer, cependant puisque par un incompréhensible amour ce Cœur s'est dilaté et élargi, tu peux me recevoir et me purifier de mon impureté. O Jésus très pur, lave-moi de mes iniquités afin que, purifié par toi, je puisse habiter en ton Cœur tous les jours de ma vie pour voir et faire ta volonté.

Si ton côté a été percé, c'est pour que l'entrée nous fût

(1195-1231), à sainte Marguerite de Cortone (1251-1297), à Ubertin de Casale (1248-1301). Celui-ci avait pris au noviciat la coutume de consacrer le vendredi à contempler le mystère de la Passion, et « je buvais, dit-il, l'eau qui coule de la source ouverte de son Cœur : *bibebam aquam de aperta vena Cordis ipsius* ». Dans son *Arbor vitae* (l. III, ch. VII), en commentant le sommeil de Jean sur la poitrine de Jésus, il a quelques lignes remarquables : « O heureux sommeil ! Repos extatique de la sainte contemplation ! Il est le présage et la figure des bienfaits inestimables que Dieu doit répandre à la fin des temps sur ses fidèles. Oui, à la fin des temps, l'Église sera élevée à une contemplation si suave qu'elle reposera en vérité sur le Cœur de Jésus. » Cf. Hilaire de Barenton, *La dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1914, p. 83.

grande ouverte. Si ton Cœur a été blessé, c'est pour que à l'abri des agitations extérieures, nous puissions habiter en Lui. Et c'est aussi pour que, dans la blessure visible nous voyions l'invisible blessure de l'amour (2).

On le voit, la dévotion se formule très nettement. Ce beau texte nous la montre déjà épanouie. « Tout y est, dit le P. Bainvel : le double objet dans l'unité du symbole, la fin, l'esprit et l'acte propre, plusieurs des exercices de la dévotion (1). »

Un autre centre d'influence, très puissant, fut l'Ordre de saint Dominique. Le culte du Sacré-Cœur s'épanouit en son sein comme la fleur suave d'un culte passionné de la sainte Humanité de Jésus, caractéristique de la piété dominicaine. Un ardent amour envers la Passion et l'Eucharistie a toujours signalé les fils de saint Dominique. Or les affinités sont trop étroites entre la Passion, l'Eucharistie et le Sacré-Cœur pour que ceux qui rendaient un culte si vivant à la Passion et à l'Eucharistie n'aient pas eu l'idée de l'étendre au Cœur de Jésus.

En fait, dès le XIII[e] siècle, nous voyons l'Ordre, déjà familiarisé avec la pensée du Cœur de Jésus, introduire dans sa liturgie une fête spéciale de la Plaie du côté de Jésus, et par une heureuse inspiration fixer cette fête au vendredi après l'octave du Saint-Sacrement, le jour même qui devait devenir, quelques siècles après, la fête du Sacré-Cœur.

On connaissait si bien leur dévotion que, en 1247, le pape Innocent IV, voulant donner un blason aux missionnaires dominicains de la célèbre congrégation des *Frères Pérégrinants pour le Christ*, fit graver un Christ debout et dépouillé, répandant son précieux sang par la plaie du côté.

(1) *De Passione Domini*, cap. III.
(2) *Op. cit.*, p. 215.

Aussi n'est-il point surprenant de trouver un peu partout, dans les œuvres des mystiques dominicains, des pages ravissantes sur le Cœur de Jésus. Jean Tauler, le B. Henri Suso, sainte Catherine de Sienne, pour ne nommer que ceux-là, trouvent, pour en parler, des accents d'une ardeur et d'une suavité uniques.

Tauler prête ces paroles à Jésus :

La très ardente soif que j'avais du salut des hommes produisait comme un flux et une éruption de mon sang bouillonnant d'amour. Ma mort fut très cruelle : c'eût été toutefois un supplice bien plus cruel à mon Cœur s'il était resté dans mon Cœur une seule gouttelette de sang et d'eau que je n'eusse versée de ce Cœur tout enflammé d'amour pour le salut des hommes. De même que le sceau imprime sa forme sur la cire, ainsi la force de l'amour dont j'aime l'homme a imprimé en moi, dans mes mains et mes pieds, dans mon Cœur même, l'image de l'homme si bien que je ne peux jamais l'oublier (1).

Le tendre Suso (1300-1366), celui-là même qui avait gravé en traits sanglants sur son cœur le nom de Jésus, nous rapporte ce dialogue du Seigneur et de l'âme :

Le Seigneur. — Il faut que tu entres par mon côté ouvert dans mon Cœur blessé d'amour, que tu t'y enfermes ; il faut que tu y cherches une habitation, que tu y demeures. Je te purifierai alors dans l'eau vive et je te colorerai en rouge avec mon sang ; je m'attacherai et m'unirai à toi éternellement.

Le fidèle. — Seigneur, aucun aimant n'attire le fer avec autant de force que l'exemple de vos aimables souffrances attire les cœurs pour les unir au vôtre (2).

Peu d'années après, c'était la grande mystique toscane, sainte Catherine de Sienne (1347-1380), qui se faisait, avec son ardeur coutumière, l'apôtre de la dévotion. Elle eut le bonheur de se désaltérer au côté de Jésus. Plusieurs fois le Sauveur lui apparut pour lui montrer la blessure de son Cœur et lui en expliquer le symbolisme. Un jour elle demande :

(1) *D. Joannis Tauleri... opera*. In S. Pauli commem., Cologne, 1563, p. 481.
(2) *Livre de la sagesse*, ch. 18 (Ed. Thiriot, t. II, p. 130).

Doux Agneau sans tache, tu étais mort lorsque ton côté fut ouvert : pourquoi donc as-tu voulu qu'il fût blessé et ouvert, ton Cœur?

Le Seigneur répond en résumant par quelques mots l'idée essentielle de la dévotion :

Il y avait de nombreux motifs. Je te dirai l'un des principaux. Mon amour de la race humaine était infini, et, par contre, l'acte présent de la souffrance et des tourments était fini : je ne pouvais donc, par cette souffrance finie, vous manifester jusqu'où je vous aimais, puisque mon amour était infini. Voilà pourquoi j'ai voulu vous manifester le secret du Cœur en vous le montrant ouvert. J'ai voulu vous dire qu'il vous aimait bien plus encore qu'il n'avait pu le prouver par une souffrance finie. (*Dialogue*, ch. 75).

La chère sainte avait pénétré cette doctrine profonde. Aussi ne cessait-elle de prêcher à ses disciples la dévotion au Cœur divin, en termes étranges parfois, toujours animés d'une rare flamme :

Je veux que vous vous cachiez dans le côté ouvert du Fils de Dieu, côté qui est une boutique ouverte, pleine de parfums, tellement que le péché lui-même s'y parfume (1). Là, l'épouse aimante se repose sur un lit de feu et de sang. Là, se manifeste pleinement le secret du Cœur du Fils de Dieu.

O tonneau percé qui abreuves et enivres tous les désirs de l'amour. Tu distribues la joie. Tu illumines toute intelligence et tu remplis toute mémoire qui y aspire, tellement qu'elles n'ont plus de goût pour rien retenir, ni fixer, ni aimer ce doux et bon Jésus ! O Sang et Feu, inestimable Amour ! (2)

Que de beaux textes, touchants et lumineux, l'on pourrait citer encore ! Nous devrions, en particulier, montrer la dévotion répandue dans la famille de saint Bruno par Ludolphe de Saxe (1295-1378), Dominique de Trèves (1384-1461). Jacques de Clusa (1386-1466); dans l'Ordre de saint Augustin par le B. Simon de Cascia († 1348); en Angle-

(1) Le péché cesse d'être péché : il ne reste de lui que le repentir.
(2) Cf. notre édition des *Lettres de Sainte Catherine de Sienne au B. Raymond*, Lettre IX, p. 82.

terre, par la bienheureuse Julienne de Norwich ; en Italie, par sainte Marguerite de Cortone, sainte Françoise Romaine († 1440) et bien d'autres (1).

Mais cela suffit, nous semble-t-il, pour montrer qu'au XIIIe et XIVe siècles, la dévotion était déjà fort répandue et en possession de ses éléments essentiels.

*
* *

III

La dévotion devient ascétique
(xive et xve siècles)

Dans la seconde moitié du XIVe et surtout au XVe siècles, se fit un autre grand pas. Sous quelle influence particulière ? En quelles années ? Impossible de le dire avec précision. Il en fut de la dévotion au Sacré-Cœur comme de tout organisme vivant : elle croissait sans cesse sous le mouvement même de la vie.

Aux origines, et même au cours du XIIIe siècle, les grands mystiques dont nous avons rapporté les textes, ne s'étaient guère préoccupés d'instituer des exercices propres en l'honneur du Cœur divin qu'ils célébraient avec tant de flamme. Ils étaient presque toujours demeurés dans le domaine de la mystique, encore que l'on trouve quelques pratiques bien déterminées chez les deux illustres moniales d'Helfta et saint Bonaventure. Peu à peu ces pratiques se multiplièrent, des exercices se fixèrent, et l'on vit la dévotion prendre une forme plus objective, s'organiser et se faire indépendante, avec ses pratiques propres.

Cette tendance se manifeste nettement déjà dans la seconde moitié du XIVe siècle, dans un traité attribué à

(1) Cf. dans les *Acta Sanctorum*, Mars t. II, ad diem 9, de très intéressants détails sur des visions de sainte Françoise se rapportant au Sacré-Cœur.

Tauler et qui se termine par « un exercice divinement révélé et contenant en raccourci toute la perfection de la sainteté » (1) :

Paré d'amour, tout plein de charité, recueillez au-dedans de vous toutes vos facultés : alors approchez du Cœur de Jésus, trésor immense, fontaine inépuisable de charité et de bonté, et entrez dans ce Cœur en pratiquant ces quatre exercices :

Premièrement, offrez-vous au Seigneur dans la simplicité de votre cœur, pour le temps et pour l'éternité, vous déclarant prêt à la prospérité et à l'adversité, à la vie et à la mort, animé de l'unique désir de faire sa volonté et renonçant à votre volonté propre. Offrez-vous pour qu'il vous possède comme il lui plaît.

N'est-ce pas ce que nous appelons aujourd'hui la consécration au Sacré-Cœur ? Voici l'acte de confiance tant recommandé par sainte Marguerite-Marie, et comme le résumé, trois siècles à l'avance, des futures promesses de Paray :

Deuxièmement, vous exigerez du Seigneur, avec une sainte liberté, toutes les grâces et vertus, tout ce qui peut servir à votre salut ou celui du prochain, tout ce qui est utile aux vivants et aux âmes du purgatoire, même des choses temporelles. Exigez plus encore une courageuse persévérance, et par-dessus tout demandez votre Bien-Aimé lui-même, Dieu, dans la nudité de l'esprit.

Suit l'exercice de conformité au Christ dans ses souffrances et ses humiliations. L'idée de réparation n'est pas encore explicitement exprimée, mais nous en sommes bien près. C'est dans ce même monde que nous verrons plus tard se mouvoir habituellement la pensée de la voyante de Paray :

Troisièmement : puisque votre Dieu est l'éternelle charité

(1) Les anciennes éditions de Tauler lui attribuent ce traité *De decem cæcitatibus : Des dix aveuglements* ; il n'est vraisemblablement pas de lui, mais il est tout à fait dans sa manière, plein de son esprit, et il montre bien ce qu'était la dévotion dans les milieux dominicains du XIV[e] siècle. L'extrait que nous en donnons est emprunté au chap. xx, éd. de Cologne 1563, p. 739-40.

qui de toute éternité vous a porté en Lui-même, vous vous conformerez à Lui en désirant vivre, autant que cela Lui plaira, dans le même délaissement, la même souffrance et ignominie, la même misère que le Christ a vécu ; vous vous transformerez en l'amour, puisque Lui-même est l'éternel Amour, afin que vous puissiez parvenir à Lui et que, paré de la même charité que le Christ, vous Lui soyez semblable.

Enfin le dernier exercice a pour but le but même de la dévotion, l'augmentation de la charité et l'union de plus en plus intime avec la Divinité par le Cœur de Jésus médiateur :

Quatrièmement : excitez en vous le désir puissant de Lui être uni sans intermédiaire, d'une union très étroite et très heureuse. Ainsi uni à Lui, vous arriverez à la Divinité même. Par l'abandon de tout le créé et par l'abandon de vous-même, vous vous plongerez si profondément en votre Dieu très doux que les créatures ne pourront plus vous trouver. Et là vous désirerez être absorbé en Lui et à votre tour l'absorber Lui-même puisqu'il n'est qu'un Océan de bonté et d'amour... Croyez-le, si la Divinité vous absorbe ainsi, pendant que vous demeurerez dans le Cœur de Jésus, vous aurez la félicité.

Au milieu du XV[e] siècle, une dominicaine alsacienne, Claire d'Ostren († 1447) nous dit comment elle passe ses journées :

Chaque jour, je m'enferme en un triple château. Le premier est le Cœur tout pur et virginal de la noble Vierge Marie, contre toutes les attaques de l'esprit malin. Le second est le Cœur tout bon de notre aimable Seigneur Jésus, contre toutes les attaques de la chair. Le troisième est le saint sépulcre, où je me cache auprès du Seigneur contre le monde et toutes les créatures nuisibles (1).

Les Chartreux prirent une part très importante à ce mouvement de la dévotion. « L'atmosphère des Chartreux, dit le P. Bainvel, était tout embaumée de la dévotion au Cœur de Jésus. Ils avaient même son image sous les yeux et ils la mettaient sous les yeux des fidèles dans leurs

(2) Cf. Nilles, *op. cit.*, t. II, p. 531.

livres imprimés et dans leur ornementation architecturale (1). » La Chartreuse de Cologne se distingua entre toutes. En 1541, elle publiait un recueil de prières et de pieuses pratiques, *Hortulus devotionis*, qui pourrait presque servir de manuel à un dévot du Sacré-Cœur. L'un de ses fils, Lansperge († 1539), fut un grand propagateur du Culte :

Appliquez-vous, écrivait-il à un novice, à honorer le Cœur du très tendre Jésus-Christ, tout débordant d'amour et de miséricorde. Ayez la dévotion de le saluer souvent. Baisez-le, entrez-y en esprit. Par Lui faites vos demandes et offrez vos exercices. Il est le trésor de toutes les grâces, la porte par où nous allons à Dieu et Dieu vient à nous.

Ayez donc une image du Cœur divin ou des cinq plaies, ou de Jésus sanglant et tout blessé ; mettez-la en quelque lieu où vous passez souvent, pour qu'elle vous rappelle votre pratique et votre exercice d'amour envers Dieu (2).

Dans un autre milieu le vénérable abbé de Liessies, Louis de Blois († 1566), ne contribua pas peu à répandre en l'honneur du Cœur divin des pratiques que nous avons conservées presque toutes, jusque dans leur formule :

L'ascète confiera ses œuvres et ses exercices, pour qu'il les corrige et les rende parfaits, au Cœur très pieux et suave comme le miel du Seigneur Jésus, à ce Cœur inséparablement uni à l'intime de la Divinité et source de tout bien ; et il les offrira à la gloire éternelle de Dieu de cette manière, ou semblablement : « Bon Jésus, cette œuvre, ces exercices que j'accomplis, je les confie à votre divin Cœur pour qu'il les corrige et les rende parfaits. Je vous les offre pour votre gloire éternelle et le salut de toute votre Eglise, en union de ce très doux amour qui vous a porté, vous notre Dieu, à vous incarner et à mourir pour nous », ou encore : « en union de vos œuvres et de vos exercices très parfaits ».

L'ascète pourra aussi, en ces termes ou en d'autres équivalents, prier le Christ de suppléer à ses imperfections : « Bon Jésus, trop imparfaits sont mon service, ma louange, mon désir, et mon amour pour vous ; je suis encore trop loin de la vraie abnégation de moi-même et de la mortification, de la

(1) *Op. cit.*, p. 263.
(2) *Pharetra divini amoris*, liv. I, p. 5.

véritable humilité, douceur, patience, charité, pureté ; je vous demande donc de daigner suppléer à ce qui me manque en offrant à votre Père votre Cœur divin. »

Ou il dira : « Je remets à votre divin Cœur pour les corriger et les rendre parfaits la tâche de louange que j'ai accomplie en votre honneur, et mon service tiède et distrait. Je vous les offre pour la gloire de votre Nom et le salut de toute votre Eglise, en union de cet amour avec lequel vous avez ici-bas prié et loué votre Père. Je vous supplie de vous louer parfaitement en moi (1). »

*
* *

IV

La dévotion s'épanouit (1550-1650)

Désormais il nous devient impossible de citer des textes à cause même de leur multiplicité. La dévotion ayant accompli au XVIe siècle la définitive conquête des milieux pieux, nous la trouvons un peu partout, aussi bien chez les personnes du monde que dans les monastères où elle avait été cultivée jusqu'alors. On ne saurait plus compter, non seulement les pages où il en est parlé accidentellement, mais même les œuvres de spiritualité qui en traitent comme d'une pratique devenue ordinaire aux dévots.

En Espagne un prêtre ami de sainte Thérèse, J.-B. Anyès, publie en 1545 un Petit Office du Sacré-Cœur (2); le B. Jean d'Avila († 1569) apprend au fidèle à entrer « dans le Saint des saints... le Cœur de Jésus, qui n'est pas seulement saint, mais la sainteté même » (3) ; le vénérable Louis de Grenade († 1580) et sainte Thérèse († 1582) mettent au service de la dévotion leur autorité immense, de même que le B. Balthasar Alvarez († 1580), saint Alphonse Rodri-

(1) Louis de Blois, *Œuvres spirit.*, Paris, 1913, t. II, p. 71 et 74. Trad. des Bénéd. de St-Paul de Wisques.
(2) Cf. Nilles, *op. cit.*, t. I, p. 477.
(3) Traité *Audi filia*, Madrid, 1759.

guez († 1617), le Trinitaire saint Michel des Saints († 1625), Marine d'Escobar († 1633), Marie d'Agréda († 1665).

En Italie, parmi les propagateurs de la dévotion, nommons sainte Catherine de Ricci († 1590), sainte Marie-Madeleine de Pazzi († 1607) ; en Belgique, Nicolas de Montmorency († 1617), homme d'État qui emploie ses loisirs à écrire un très pieux *Diurnale pietatis* ; l'abbé d'Afflighem, Dom Benoît Haeften († 1648) et Jacques Marchant dans son *Hortus Pastorum*, en 1648.

« En France, nous rencontrons partout la dévotion, dans le monde et même à la Cour, comme dans les cloîtres. Elle s'allie aux tendances des spiritualités les plus diverses, à celles de Bérulle ou de M. Olier comme à celles des Jésuites. On la trouve jusque chez les Jansénistes. Elle est si familière aux âmes que Bossuet pour donner la formule de la perfection chrétienne rencontre comme naturellement la formule de la dévotion au Sacré-Cœur (1). » N'est-elle pas caractéristique, cette exhortation du Fondateur de Saint-Sulpice ?

Perdez-vous mille fois le jour dans son admirable Cœur. C'est là que vous entrerez dans la jouissance de tout ce qu'il est, et même des correspondances et des communications mutuelles qui se passent entre Lui et son Père. C'est la pièce d'élite que le Cœur du Fils de Dieu ; c'est la pierre précieuse du cabinet de Jésus, c'est le trésor de Dieu même où il verse tous ses dons et communique toutes ses grâces... C'est en ce Cœur sacré et en cet adorable intérieur que se sont premièrement opérés tous les mystères, et c'est dans les saints que Dieu y applique plus particulièrement que se passent ses communications plus intimes et que s'expriment le plus parfaitement tous ses divins mystères (2).

Les Carmélites, encore tout enflammées par les récents exemples de leur admirable Réformatrice et mues par l'esprit apostolique qui les a toujours caractérisées, affermissaient le culte du divin Cœur dans leurs monastères et le

(1) Bainvel, *op. cit.*, p. 325.
(2) *Lettres de M. Olier*, II, 598.

répandaient dans le monde où leur influence était grande, parfois prépondérante. Le Carmel de la rue Saint-Jacques contribua largement à répandre la dévotion à la Cour de Louis XIII.

En vérité, tous les Ordres religieux, anciens et nouveaux, étaient entrés dans le mouvement de grâce qui entraînait le monde chrétien vers le Cœur de Jésus et qui, dans les vues profondes de la Providence, préparait la manifestation définitive de Paray-le-Monial. Tous se vantent, et avec juste raison, d'avoir, à cette époque, pratiqué et propagé le culte : les Visitandines, consacrées au Cœur divin par leurs saints Fondateurs, les Jésuites, préludant déjà à leur futur apostolat ; les Franciscains, les Bénédictins, les Dominicains, les Chartreux, les Ursulines : c'est une poussée universelle de la dévotion à la veille de son plein épanouissement. Bossuet ne faisait que résumer le sentiment de son époque quand il exhortait à voir « en ce Cœur l'abrégé de toutes les merveilles du christianisme » (1).

*
* *

V

La dévotion entre dans la liturgie (1640-1675)

Restait à rendre le culte liturgique. Tant qu'il demeurerait privé, fût-il répandu dans tous les milieux, il lui manquerait un trait essentiel à toute dévotion vraiment catholique. Il fallait le faire entrer dans la liturgie. C'est au B. Eudes que revient cette initiative glorieuse. Dans le bref de béatification du Serviteur de Dieu, Pie X lui décerne cette magnifique louange : « Brûlant d'un singulier amour envers les Cœurs très saints de Jésus et de Marie, il eut le premier — et ce ne fut pas sans une sorte

(1) Panégyr. de S. Jean, Lebarq, t. II.

d'inspiration divine — l'idée d'un culte public en leur honneur. De ce culte si doux on doit le regarder comme le père, car il fit célébrer la solennité de ces Cœurs ; comme le docteur, car il composa en leur honneur des offices et une messe ; comme l'apôtre enfin, car de tout son cœur il s'employa à répandre partout cette dévotion salutaire. »

Ce n'est pas le lieu d'exposer la belle doctrine du B. Eudes sur le Sacré-Cœur (1). La dévotion qu'il répandit avec un zèle admirable et à travers des contradictions extrêmes est essentiellement la même que celle que devait propager sainte Marguerite-Marie. Nous voulons seulement rappeler comment il fut, selon le mot du Décret même sur l'héroïcité de ses vertus, 3 janvier 1903, « l'auteur du culte liturgique des Cœurs sacrés de Jésus et de Marie ».

Dès 1641, il avait consacré aux saints Cœurs sa Congrégation de prêtres et l'Ordre de Notre-Dame de la Charité (le Refuge et le Bon-Pasteur d'Angers). Aussitôt il commença à célébrer dans les chapelles de ses communautés les fêtes des saints Cœurs. Mais le Bienheureux voulait bien davantage. A force de patients efforts, il obtint de plusieurs évêques, notamment en Bourgogne, Normandie et Bretagne, que la fête se célébrerait solennellement dans leurs diocèses. Et il composa pour cette solennité un office et une messe « d'une suave dévotion et d'un saint enthousiasme ». En 1655, il inaugura à Coutances la première église consacrée au Cœur de Jésus. D'autres suivirent. Cela ne se fit pas sans peine : d'amers censeurs, les Jansénistes surtout, multipliaient les critiques et ne reculaient pas même devant de violentes et odieuses attaques. Mais le Bienheureux n'en réussit pas moins à obtenir en faveur de la dévotion les trois manifestations principales qui font un culte public : la consécration d'une église, la

(1) De vives polémiques ont eu lieu depuis cinquante ans sur ce sujet. On est d'accord aujourd'hui pour rendre justice au B. Eudes. Cf. P. Le Doré, *Les Sacrés-Cœurs et le vén. Eudes*, 2 vol., Paris, 1891.

célébration d'une fête, la récitation d'un office propre. Missionnaire infatigable, il s'employa pendant quarante ans à populariser et à affermir son œuvre. Quand il mourut (1680), la dévotion avait, grâce à lui, fait un grand pas de plus.

Mais déjà, à ce moment, Notre-Seigneur lui-même était intervenu auprès de l'humble Visitandine de Paray pour apporter au mouvement, dont nous avons vu l'admirable ascension, sa consécration suprême et lui imprimer un élan capable de conquérir le monde.

*
* *

VI

La dévotion s'achève et se fixe

Dans quelle mesure la doctrine et l'action de sainte Marguerite-Marie dépendent-elles des faits que nous venons de rapidement esquisser? Répondre avec entière précision est difficile, faute de documents.

Que la Sainte ait connu la dévotion avant d'entrer au couvent, on ne peut guère le mettre en doute. La fête instituée par le B. Eudes, en effet, avait été adoptée par le diocèse d'Autun dès 1648 : Marguerite-Marie la célébra comme tous les fidèles. Elle-même raconte que c'est « un jour de la fête du Cœur de la très sainte Vierge » qu'elle eut une de ses premières visions.

Au couvent, la chose n'est pas moins certaine. On ne peut admettre qu'à la fin du XVIIe siècle une Visitandine fervente pût ignorer une dévotion si répandue et particulièrement aimée autour d'elle. L'atmosphère de la Visitation était imprégnée de la dévotion au Sacré-Cœur. On sait que les écrits de saint François de Sales et de sainte Chantal en sont tout parfumés. Faut-il ajouter que les Visitandines en faisaient une lecture assidue? Marguerite-Marie fut ainsi suavement dirigée, selon les moyens ordinaires

de la Providence, vers le but fixé à sa vie. Sans doute même, encore qu'aucun document ne permette de l'affirmer avec précision, pas plus d'ailleurs que de le nier, avait-elle lu ou entendu lire les œuvres des grands dévots au Sacré-Cœur, Gertrude, Catherine de Sienne, Lansperge et autres, fort répandues dans les milieux religieux.

Cependant on peut dire que l'action de sainte Marguerite-Marie n'est pas en étroite dépendance de ce passé préparatoire. C'est Notre-Seigneur surtout qui fut son Maître direct. Si elle n'eut pas à inventer une dévotion éclose bien longtemps avant elle, moins encore à proposer « une révélation nouvelle », comme on l'a dit avec une exagération évidente, sa mission n'en fut pas moins très noble et de grande importance : elle fut l'instrument divinement choisi pour achever de préciser la dévotion dans son esprit et ses pratiques, et lui imprimer un mouvement d extension universelle :

Mon divin Cœur, lui dit un jour le Seigneur, est si passionné d'amour pour les hommes, et pour toi en particulier, que, ne pouvant plus contenir en lui-même les flammes de son ardente charité, il faut qu'il les répande par ton moyen et qu'il se manifeste à eux pour les enrichir de ses précieux trésors que je te découvre, et qui contiennent les grâces sanctifiantes et salutaires, nécessaires pour les retirer de l'abîme de perdition. Et je t'ai choisie comme un abîme d'indignité et d'ignorance pour l'accomplissement de ce grand dessein, afin que tout soit fait par moi. (*Apparition du 27 décembre 1673.*)

On l'a vu, le culte existait déjà, pratiqué non seulement par quelques âmes privilégiées, mais, grâce au B. Eudes, par une bonne partie du peuple chrétien. Que manquait-il encore ?

D'abord de donner à l'esprit de la dévotion sa précision dernière. Jusqu'ici les dévots du Sacré-Cœur Lui avaient rendu surtout un culte de louange et d'action de grâces. Ils n'avaient guère insisté sur la réparation. C'était pourtant le désir de Notre-Seigneur que l'on considérât son amour comme méconnu et appelant un culte réparateur. Recon-

naître les tendresses infinies du divin Amour, c'est bien ; mais il importe aussi de réparer les crimes du monde. Certes, ce serait par trop naïf de croire que jusqu'alors les âmes ferventes n'y avaient point pensé. Encore était-il utile d'insister, surtout à une époque où, la foi s'affaiblissant, l'Amour divin était de plus en plus méconnu et offensé. Ce fut la mission de Marguerite-Marie d'attirer l'attention des âmes aimantes sur ce caractère de la dévotion et de susciter des âmes réparatrices, qu'elle convie au culte de l'amour oublié et méprisé :

Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes qu'il n'a rien épargné jusqu'à s'épuiser et se consommer pour leur témoigner son amour ; et pour reconnaissance, je ne reçois de la plupart que des ingratitudes, par leurs irrévérences et leurs sacrilèges et par les froideurs et les mépris qu'ils ont pour moi dans ce sacrement d'amour. Mais ce qui m'est encore plus sensible, c'est que ce sont des cœurs qui me sont consacrés qui en usent ainsi. (*Apparition du 16 juin 1675.*)

Cet incompréhensible mépris de l'amour divin appelle une réparation. Jésus la demande à sa servante, et par elle à toutes les âmes généreuses :

Toi, du moins, donne-moi ce plaisir de suppléer à leur ingratitude, autant que tu en pourras être capable...

Mais voici un autre trait important : c'est à Jésus dans l'Eucharistie que doit de préférence s'adresser ce culte réparateur, soit parce que l'Eucharistie est, avec la Passion, le plus expressif témoignage de l'amour de Dieu pour les hommes, soit parce que c'est au tabernacle et plus encore à la table sainte que nous trouvons le Cœur de Jésus plus proche de nous. Aussi les principales pratiques réparatrices se rapportent-elles à la communion :

Premièrement, tu me recevras dans le Saint-Sacrement autant que l'obéissance te le voudra permettre...

Tu communieras de plus tous les premiers vendredis de chaque mois...

Je te demande que le premier vendredi d'après l'octave du Saint-Sacrement soit dédié à une fête particulière pour hono-

rer mon Cœur en communiant ce jour-là et en Lui faisant réparation d'honneur par une amende honorable pour réparer les indignités qu'il a reçues pendant le temps qu'il a été exposé sur les autels...

Enfin Notre-Seigneur voulait que cette bénie dévotion se répandît par toute la terre comme le suprême remède à la misère du monde alourdi par l'âge. Plus encore qu'aux temps de sainte Gertrude, la terre s'était attiédie. C'était l'heure d'achever la révélation du Cœur divin afin que « le monde à son déclin reprenne quelque chaleur et brûle d'une nouvelle flamme ». Le Sauveur veut que les chrétiens saisissent la gravité de cette nouvelle avance de l'amour. Il invite ses amis à un nouvel effort pour achever la diffusion, dans les milieux les plus étendus, d'une dévotion à laquelle Il multiplie les promesses :

Il me fit voir, raconte la Sainte, que son ardent désir d'être aimé des hommes et de les retirer de la voie de perdition où Satan les précipite à foule, Lui avait fait former ce dessein de manifester son Cœur aux hommes avec tous les trésors d'amour, de miséricorde, de grâces, de sanctification et de salut qu'il contenait, afin que tous ceux qui voudraient lui rendre et lui procurer tout l'amour, l'honneur et la gloire en leur pouvoir, il les enrichit avec abondance et profusion de ces divins trésors... Cette dévotion était comme un dernier effort de son amour qui voulait favoriser les hommes en ces derniers siècles de telle rédemption amoureuse, pour les retirer de l'empire de Satan... et nous mettre sous la douce liberté de l'empire de son amour, lequel il voulait rétablir dans le cœur de tous ceux qui voudraient embrasser cette dévotion (1).

*
* *

Ainsi achevait de se manifester « le grand dessein » de notre Sauveur. Quelle progression magnifique dans l'ascension du culte du Cœur divin depuis son humble départ jusqu'à son plein épanouissement, depuis ses origines mystiques jusqu'aux émouvantes révélations de Paray ! La

(1) Gauthey, *Vie et œuvres*, t. II, p. 567.

dévotion a grandi comme grandissent les œuvres de Dieu, suavement, sans rupture ni heurt. Suivant la loi qu'il s'est imposée dans la direction ordinaire du monde et le gouvernement de son Église, Dieu a laissé lentement s'épanouir le germe déposé dès l'origine dans le trésor de la révélation. Pour reprendre le mot de la Sagesse (VIII, 1), sa Providence, dans cette merveilleuse histoire, « du commencement à la fin, a atteint toutes choses avec force, en les conduisant avec douceur ».

Béni soit le Seigneur de nous avoir enseigné cette dévotion tendre et forte, fleur magnifique de piété, éclose sur la tige du dogme dans le jardin de l'Église.

M.-V. Bernadot, O. P.

La pratique de la dévotion au Sacré-Cœur

On a vu, par la substantielle étude du R. P. Hugon, sur quels solides fondements théologiques s'appuie la dévotion au Sacré-Cœur. Une question, maintenant, se pose tout naturellement : Sous quelle forme doit se présenter le culte qui doit être rendu par nous au divin Cœur ? Les développements spontanés de cette dévotion à travers les âges, ou les révélations de Notre-Seigneur lui-même à sainte Marguerite-Marie, indiquent-ils, pour notre vie religieuse, une pratique particulière et nouvelle ? En un mot, que demande de nous le culte du Sacré-Cœur ? On comprend toute l'importance d'une pareille question. Même à un esprit exactement renseigné sur l'objet, le motif et le terme de la dévotion au Sacré-Cœur, il reste à montrer de quelle façon précise et sûre il devra rendre à ce Cœur le culte qu'il réclame de lui. N'est-ce pas parce que beaucoup d'âmes, — bien intentionnées par ailleurs — ont manqué sur ce point capital de notions exactes, que la dévotion au Sacré-Cœur a pu être taxée par plusieurs de « sentimentalité mièvre », ou, pour parler comme Taine, de « charmant quiétisme » ?

Il est à peine besoin de noter, avant toutes choses, que la dévotion au Sacré-Cœur n'apporte point un commandement nouveau. Bien au contraire, elle a pour base l'acte fondamental de toute vie chrétienne et surnaturelle : l'acte

d'amour. Le Christianisme, en effet, est une vie. Il est fondé tout entier sur les paroles du Maître au chapitre XV de saint Jean (1) : « Je suis la vigne et vous êtes les rameaux. » Or ce qui nous donne cette sève divine par laquelle le Christ vit en nous et nous fait vivre, c'est la charité. Aimer Dieu, c'est et ce sera toujours la Loi et les Prophètes. Nous verrons, au cours de cette étude, de quelle modalité spéciale se revêt l'acte d'amour dans la dévotion au Sacré-Cœur. Mais ce qu'il importe avant tout de bien noter, c'est que cette dévotion s'appuie sur l'acte essentiel de la vie intérieure. Ainsi ce culte, tout en étant, comme nous le montrerons, une dévotion particulière et nettement déterminée, ne consistera-t-il point dans l'exercice de telle ou telle pratique de piété. Dévotion solide et virile, ce qu'il imposera avant tout, c'est une attitude d'âme, une disposition de toutes nos facultés pour rendre à Notre-Seigneur amour pour amour, selon l'esprit spécial que nous allons essayer de préciser.

L'acte fondamental de la dévotion au Sacré-Cœur : l'acte d'amour

L'objet de la dévotion au Sacré-Cœur, c'est l'amour de Notre-Seigneur symbolisé dans son cœur de chair. Or, si Notre-Seigneur, selon les paroles de sainte Marguerite-Marie, « prend un singulier plaisir à être honoré sous la figure de son cœur de chair », quel acte précis réclame-t-il de ceux qui voudront lui rendre cet honneur? Pas autre chose que l'acte d'amour. « *Præbe, fili mi, cor tuum* » (2): « Mon fils, donne-moi ton cœur. » Notre-Seigneur n'a dévoilé son propre Cœur que pour avoir le nôtre en retour.

A s'en tenir à ce point de vue très général, il ne sera pas inutile de remarquer que c'est bien ainsi que la dévotion au Sacré-Cœur a été comprise dès les premiers temps où

(1) Jean, XV, 5.
(2) Prov. XXIII, 26.

on la voit apparaître. Sainte Gertrude applique déjà au Sacré-Cœur un passage du Cantique des Cantiques : « Vous qui vous retirez dans le creux de la pierre, montrez-moi votre visage » (1). — « O Jésus aimé, écrit la sainte, par cet amour qui vous a fait venir sauver ce qui avait péri, *cachez-moi dans le creux, dans votre Cœur très doux* » (2). — Saint François d'Assise fait dire à Notre-Seigneur dans un de ses Cantiques : « Embrasse mon côté ouvert, regarde-moi et vois en quel état l'amour m'a réduit. J'ai le cœur transpercé par une lance : *mon cœur appelle ton cœur* » (3). — Sainte-Jeanne de Valois, après une extase, cherchant en vain son cœur dans sa poitrine, Notre-Seigneur lui dit : « Il n'est pas étonnant que tu ne trouves plus ton cœur : il est depuis longtemps dans le mien » (4). Et l'échange des cœurs entre Notre-Seigneur et sainte Catherine de Sienne montre bien que la sainte ne comprenait pas autrement la dévotion à l'amour divin.

Il était pourtant réservé à celle qui fut non seulement l'*apôtre*, mais l'*évangéliste* du Sacré-Cœur de marquer d'une façon plus précise le caractère essentiel de cette dévotion. Tous les écrits de sainte Marguerite-Marie tendent en effet à montrer que l'acte fondamental de notre culte envers le divin Cœur est un acte d'amour. Un jour, Notre-Seigneur lui enlève son cœur et, mettant à sa place une flamme ardente, il lui dit : « Voilà, ma bien-aimée, un gage précieux de mon amour qui renferme dans ton côté une petite étincelle de ses plus vives flammes, pour te servir de cœur et te consommer jusqu'au dernier moment » (5). Et voilà désormais la vie de la Sainte : une consomption d'amour pour le Cœur du Maître. Elle écrit à la Mère de Saumaise : « Il régnera malgré ses ennemis et se rendra le maître et le possesseur de nos cœurs, car c'est la princi-

(1) Cant. II, 14.
(2) *Exercitia*, p. 628, édit. Solesmes.
(3) *Annales francis.* IX, 842.
(4) *Annales francis.*, IX, 311.
(5) *Vies et Œuvres*, par Mgr Gauthey, t. II, pp. 69-70.

pale fin de cette dévotion que de convertir les âmes à son amour » (1). La voix de l'Église a, d'ailleurs, en quelque sorte authentiqué ces affirmations de la Sainte. Dans son encyclique du 28 juin 1889, Léon XIII écrivait : « Jésus n'a pas de désir plus ardent que de voir allumer dans les âmes le feu d'amour dont son propre cœur est dévoré ! Allons donc à Celui qui ne nous demande, comme prix de sa charité, que la réciprocité de l'amour. »

Et c'est précisément parce que la dévotion au Sacré-Cœur s'appuie sur l'acte de charité, essentiel à toute vie surnaturelle, que cette dévotion exprime la pure essence du christianisme. Mgr Pie pouvait justement écrire, dans sa lettre synodale du mois de décembre 1857 : « Le culte du Cœur de Jésus, c'est le quintessence même du christianisme, c'est l'abrégé et le sommaire substantiel de toute la religion. »

L'ESPRIT DE RÉPARATION, MODALITÉ PARTICULIÈRE DE L'ACTE D'AMOUR

L'acte essentiel de la dévotion au Sacré-Cœur, celui qui est à la base de la pratique de cette dévotion, c'est l'acte d'amour en réponse à l'amour de Notre-Seigneur pour nous. Nous venons de montrer que c'est bien ainsi que cette dévotion a été comprise par ses divers interprètes à travers les âges, et que l'Eglise elle-même, par les déclarations de ses pontifes comme par sa liturgie, a authentiqué cette interprétation. Considérée de ce point de vue fondamental, cette dévotion ne paraît apporter au monde rien de nouveau. Saint Jean avait certes compris, en reposant sur la poitrine du Maître, toutes les tendresses de son Cœur pour nous, et, dans le cours des siècles, nombreuses furent les âmes qui, pénétrant par la plaie ouverte jusqu'au Cœur de Jésus, payèrent son amour du plus généreux des retours. Devons-nous pourtant déjà reconnaître à ces

(1) Ibid., p. 355.

manifestations le caractère authentique de la dévotion au Sacré-Cœur ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de considérer encore cette dévotion dans ce qui caractérise son objet propre. La détermination précise de cet objet fixera d'elle-même l'élément nouveau qui constitue la pratique de cette dévotion.

Du point de vue de l'objet, ce que la dévotion au Sacré-Cœur apporte de nouveau, c'est d'abord la considération précise de l'amour de Jésus pour nous, amour symbolisé par son cœur de chair. Certes, le « Sic Deus dilexit mundum » (1) n'est pas chose nouvelle; ce qui est nouveau cependant, c'est la compréhension de plus en plus vive de cette adorable vérité, jusqu'au jour où cette compréhension se traduit par un culte spécial qui s'empare de l'âme tout entière pour la tourner vers le Cœur divin. S'il ne s'agit point, évidemment, d'une révélation nouvelle, il s'agit pourtant d'un jour nouveau jeté sur une vérité connue. L'acte d'amour qui nous est demandé nous apparaît en effet comme orienté vers un objet spécial : l'amour de Notre-Seigneur pour nous.

Ce n'est pas tout cependant. Cet amour de Notre-Seigneur pour l'humanité, dont la dévotion au Sacré-Cœur fait son objet propre, ce n'est pas seulement l'amour divin considéré en lui-même, dans l'infinie richesse de ses dons. Les siècles ont passé, en effet, qui ont fait de cet amour un *amour méconnu*. Notre-Seigneur s'en plaint lui-même à sainte Marguerite-Marie, en parlant de son Eucharistie : « Pour reconnaissance, je ne reçois de la plupart que des ingratitudes par leurs irrévérences et leurs sacrilèges, et par les froideurs et les mépris qu'ils ont pour moi dans le sacrement d'amour » (2). L'amour du divin Maître, mais cet amour méconnu et outragé, tel est l'objet spécial de la dévotion à son Sacré-Cœur. Ce caractère précis, voilà bien, nous semble-t-il, l'apport spécial et vraiment nouveau de

(1) Jean, III, 16.
(2) *Vie et œuvres*, t. II, p. 102.

sainte Marguerite-Marie dans le culte du Sacré-Cœur. Nous allons voir comment l'objet ainsi bien spécifié de cette dévotion détermine tout naturellement l'élément subjectif qui en domine toute la pratique : *l'esprit de réparation.*

L'idée de réparation, dans le culte du Sacré-Cœur, paraît bien, en effet, être l'idée dominante, indiquée par Notre-Seigneur lui-même à sainte Marguerite-Marie. Non certes que cette idée soit nouvelle dans l'économie du christianisme, dont elle fait au contraire partie intégrante par la Rédemption. Avant la Sainte pourtant, on ne la trouve pas liée au culte du Cœur de Jésus. Quelques textes épars accusent bien le souci de réparer, mais il s'agit là d'une réparation toute personnelle (1). Le P. Eudes lui-même, l'apôtre le plus actif de la dévotion au Sacré-Cœur, semble peu préoccupé de ce caractère de réparation. Manifestement, les temps ne sont pas encore venus pour le plein épanouissement de cette attitude d'âme, et il était réservé à sainte Marguerite-Marie de la réclamer nettement des vrais dévots au divin Cœur.

Mais comment l'esprit de réparation est-il la marque dominante du culte du Sacré-Cœur ? Il nous paraît que la question a été parfois mal comprise ou du moins mal posée. On a semblé distinguer l'acte d'amour, acte essentiel et fondamental de la dévotion, et un acte de réparation qui viendrait s'y ajouter cnmme une pratique de supplément. Or, il ne s'agit pas ici de deux actes différents, mais d'un acte unique qui se revêt d'une modalité spéciale. L'acte essentiel, c'est toujours l'acte d'amour ; mais parce que cet amour s'adresse à l'Amour divin méconnu, cet acte

(1) Sainte Mechtilde priant un jour pour une coupable la très sainte Vierge, celle-ci lui donna le Cœur de Jésus en lui disant : « Je vous donne ce très noble Cœur de mon Fils, pour que cette personne me l'offre avec toute la dilection qu'il a eue et qu'il aura éternellement pour moi ; afin de *réparer ses négligences* dans mon service. » *Liber specialis gratiae*, II, 131.

prend la forme, précise et distincte, d'un acte réparateur. Et c'est là la grande originalité de l'œuvre de sainte Marguerite-Marie. Le Sacré-Cœur et la réparation vont nécessairement ensemble dans sa pensée et dans ses écrits : « Le Sacré-Cœur — écrit-elle — demande une réparatrice, c'est-à-dire qui demandera très humblement pardon à Dieu de toutes les injures qui lui sont faites au très Saint Sacrement de l'Autel » (1). Il ne nous paraît pas exact de dire que — dans la pensée de la Sainte, l'idée de réparation est une idée secondaire. S'il est bien certain — et nous l'avons nous-même noté plus haut — que la Sainte parle surtout de l'acte d'amour, c'est parce que cet acte demeure l'acte fondamental : mais l'esprit de réparation l'enveloppe toujours pour achever de lui donner le caractère spécifique de la dévotion au divin Cœur.

Un acte d'amour adressé au Cœur de Notre-Seigneur, en esprit de réparation pour son amour méconnu, telle semble bien être la formule complète de la dévotion au Sacré-Cœur. Un des premiers théologiens de ce culte, le P. de Gallifet, l'a fort bien indiqué lorsqu'il a écrit : « Le Cœur de Jésus-Christ doit être considéré sous deux rapports : d'une part comme embrasé d'amour pour les hommes et de l'autre comme offensé cruellement par l'ingratitude de ces mêmes hommes. Ces deux motifs unis ensemble doivent produire en nous deux sentiments également essentiels à la dévotion envers le Sacré-Cœur : savoir, un amour qui répond au sien, et une douleur qui nous porte à réparer les injures qu'il souffre de la dureté des hommes. » Mais il convient maintenant de nous demander quel est le sens exact et la nature précise de cet esprit de réparation.

Le décret de 1765, qui accorde la fête du Sacré-Cœur, remarque que par le culte qu'elle traduit « on renouvelle symboliquement la mémoire de l'amour qui a porté le Fils de Dieu à prendre la nature humaine » (2). De cette inter-

(1) *Vie et œuvres*, t. II, p. 323.
(2) Nilles, t. I, p. 163.

prétation autorisée de la dévotion au Sacré-Cœur, on peut conclure que l'esprit de réparation qui la caractérise n'est pas autre chose que l'esprit même dans lequel le Seigneur a accompli sa Rédemption.

Or, le concept fondamental de la Rédemption, c'est l'idée de *satisfaction.* « Quand fut accompli le temps marqué par le conseil divin — écrit Léon XIII dans sa belle Encyclique sur le Christ Rédempteur, — le Fils de Dieu fait homme offrit pour les hommes, à la majesté offensée de son Père, la satisfaction surabondante et très précieuse de son sang, et rachetant d'un si grand prix le genre humain, le réclama pour sien (1). »

Mais la satisfaction implique tout d'abord une idée de *justice, justice lésée* qui doit être satisfaite par une compensation. Dieu certes n'était pas obligé, pour réparer l'homme, de choisir comme moyen la Rédemption. Il pouvait le rétablir dans ses premiers privilèges par un pardon complet, sans exiger autre chose que son repentir. Il ne l'a pas voulu. La Rédemption entrant dès lors dans le plan divin, Notre-Seigneur est venu afin de *satisfaire* pour nous en toute rigueur de justice. De plus, bien que cette satisfaction du Christ soit surabondante, c'est pourtant la volonté du Maître que nous y apportions, dans une certaine mesure, non seulement pour nous-mêmes mais aussi pour les autres, notre coopération. Possible en effet pour Notre-Seigneur parce que, dans le grand corps mystique de l'Église, il est la tête, cette satisfaction de justice est aussi possible pour nous qui, dans ce même corps, sommes les membres (2). Et l'Apôtre d'ailleurs nous en marque l'obligation lorsqu'il écrit : « Alter alterius onera portate, et sic adimplebitis legem Christi » : « Que chacun

(1) Encyclique *Tametsi futura.*

(2) « Caput et membra sunt quasi una persona mystica, et ideo satisfactio Christi ad omnes fideles pertinet sicut ad sua membra. In quantum etiam duo homines sunt unum in caritate, unus pro alio satisfacere potest. » (S. Thom., III P., q. 48, a. 2, ad 1.

prenne sur lui le fardeau de son frère, et il accomplira ainsi la loi du Christ (1). »

Cette satisfaction, considérée comme *compensation de justice,* trouve-t-elle sa place dans la réparation réclamée par le Culte du Sacré-Cœur ? La réponse ne paraît pas douteuse. Compenser, en rigueur de justice, c'est apporter ce qui manque, donner ce qu'on a d'abord refusé soi-même, ou que d'autres refusent de donner. C'est donc payer un prix pour soi ou pour les autres. « Satisfactio qua quis satisfacit sive pro se, sive pro alio, pretium quoddam dicitur », dit S. Thomas (2). Or, toute la dévotion au Sacré-Cœur nous paraît bien orientée vers cette forme de compensation. Notre-Seigneur, parlant des abandons dont il est l'objet de la part des hommes, dit à sainte Marguerite-Marie : « Mais, du moins, donne-moi ce plaisir de suppléer à leurs ingratitudes autant que tu en pourras être capable. » Et comme la Sainte lui montre son impuissance, Notre-Seigneur la pénètre lui-même de son amour en lui disant : « Tiens, voilà de quoi suppléer à ce qui te manque (3). » Comme pratique générale du culte à son Sacré-Cœur, Notre-Seigneur demande notre amour, mais un amour qui *paie,* et soit compensateur de celui que les autres ne Lui donnent pas. Tel est donc le premier caractère de la réparation dans ce culte : *compensation, suppléance* pour ceux qui ne reconnaissent pas l'amour divin.

Il en est un second, qui fait de la réparation, non plus une compensation de justice, mais une réparation d'amour : c'est la souffrance en union avec le Maître. En février 1669, époque du désordre du Carnaval, sainte Marguerite-Marie écrit à la Mère de Saumaise : « Ce Cœur charitable m'a semblé faire cette demande, si je ne voulais pas bien lui tenir compagnie sur la Croix dans le temps

(1) Galat., VI, 2.
(2) Sum. Th., III P., q. 48, a. 4.
(3) *Vie et œuvres*, tom. II, p. 72.

où il est si délaissé par l'empressement que chacun a de se divertir, et que, par les amertumes qu'il me ferait goûter, je pourrais en quelque façon adoucir celles que les pécheurs versent dans son Cœur sacré ; que je devais gémir sans cesse avec lui pour obtenir miséricorde afin que les péchés n'arrivassent pas à leur comble (1). » Ainsi à l'idée de compensation qui s'adresse proprement à Dieu, vient s'ajouter l'idée de *compassion*, qui touche directement le Dieu-homme. C'est en effet parce que le Maître a souffert dans son Cœur de chair qu'il réclame de nous une participation à sa souffrance. Or, il faut se souvenir que le Christ a souffert, dans son agonie, toutes les douleurs causées par nos péchés passés, présents et à venir. De plus, même dans son corps glorifié, la volonté du Sauveur garde ses sentiments humains, et si la tristesse n'y trouve plus de place, il y reste, pour nos péchés actuels, une répulsion infinie. Enfin, il ne faut pas oublier que le Christ a un corps mystique, qui est l'Église, dont la grande douleur provient des fautes de ses fils. Et Jésus en demeure toujours la tête, et qui pourrait nier la mystérieuse réaction de ce corps souffrant sur son Chef même glorieux ? — Ainsi l'acte d'amour réclamé par la dévotion au Sacré-Cœur se résoud, en dernière analyse, en un acte d'amour mêlé de douleur. Et ce dernier trait achève de montrer combien cette dévotion exprime la pure essence du christianisme. La Rédemption n'est en effet une satisfaction *douloureuse* que parce qu'elle est un fruit de l'amour. « L'excès d'amour pour nous, écrit Léon XIII, fit que Dieu *se livra* pour notre salut (2). »

Les « Pratiques » diverses de la Dévotion au Sacré-Cœur

Nous avons essayé de préciser l'esprit particulier de la

(1) *Vie et œuvres*, tom. II, p. 425.
(2) Encycl. *Tametsi futura*.

dévotion au Sacré-Cœur. Nous voudrions maintenant montrer, en traits rapides, que les pratiques diverses demandées par Notre-Seigneur lui-même à sainte Marguerite-Marie répondent pleinement à la nature de cet esprit. Il serait superflu de parler ici en détail de ces pratiques aujourd'hui si heureusement répandues. Pour rester dans le cadre de notre étude, il nous suffira d'indiquer qu'elles s'inspirent bien des éléments essentiels au Culte qu'elles expriment.

Tout acte d'amour, s'adressant au divin Maître, en retour de son amour pour nous, et en réparation de cet amour méconnu, est un acte de dévotion à son Sacré-Cœur. Pourtant, il a plu à Notre-Seigneur que cet acte revêtît certaines formes concrètes qu'Il a lui-même daigné indiquer.

Fête solennelle en l'honneur du divin Cœur, Heure Sainte, Communion réparatrice, image à vénérer — remarquons d'abord que toutes ces formes sont une affirmation de foi et comme une extériorisation d'amour. Non pas certes que toutes appellent — du moins au même degré — le culte public, — mais toutes suggèrent une *marque* d'amour. Par là apparaît nettement, dans toutes ces pratiques, revêtant l'acte de charité qui en constitue le fond commun, cet esprit de réparation dont nous parlions plus haut. La plus répandue, la plus générale de toutes les ingratitudes, c'est bien en effet la méconnaissance de l'amour divin dans l'indifférence du plus grand nombre. Pour répondre à cette méconnaissance, il convenait que toutes les pratiques des dévots au Sacré-Cœur fussent marqués par une affirmation d'amour. « Je te demande que le premier vendredi dans l'Octave du Saint-Sacrement soit dédié à une fête particulière pour honorer mon Cœur, en communiant ce jour-là et en lui faisant amende honorable, pour réparer les ingratitudes qu'il a reçues pendant le temps qu'il a été exposé sur les autels (1). » Ce caractère de compensation par l'*hommage*

(1) *Vie et œuvres*, t. II, p. 102.

des âmes fidèles, indiqué par Notre-Seigneur lui-même à propos de l'institution de la fête qu'il demande, il serait facile de le retrouver dans les autres formes que revêt le culte à son Sacré-Cœur.

On reconnaîtra également sans peine, dans ces mêmes pratiques, le caractère de *réparation consolatrice* essentiel à ce culte. Toutes les souffrances offertes avec amour, en union avec la souffrance du Maître, répondent évidemment à sa pensée. Pourtant l'*Heure Sainte* est particulièrement réclamée par son amour. « Toutes les nuits du jeudi au vendredi, — dit Notre-Seigneur à sainte Marguerite-Marie, — je te ferai participer à cette mortelle tristesse que j'ai bien voulu sentir au Jardin des Oliviers. Pour m'accompagner dans cette humble prière que je présentai alors à mon Père, tu te lèveras entre onze heures et minuit ; tu te prosterneras pendant une heure avec moi, la face contre terre, tant pour apaiser la divine colère en demandant miséricorde pour les pécheurs, que pour adoucir en quelque façon l'amertume que je sentais de l'abandon de mes apôtres, qui n'avaient pu veiller une heure avec moi (1). » L'Église, depuis longtemps, avait béni la prière nocturne qu'elle prescrit toujours à ses moines. Notre-Seigneur semble vouloir la consacrer à nouveau en en précisant le sens : car, à l'hommage de satisfaction qu'elle apporte à Dieu pour ceux qui L'ignorent, elle ajoute, par le sacrifice qu'elle impose à la nature, cette réparation si consolante pour le Cœur du Dieu-Homme, qui fait de cette heure de prière l'heure même de Gethsémani.

*
* *

Sainte Marguerite-Marie écrit dans son autobiographie : « Je me sentais si fortement attirée à l'Oraison que cela me faisait beaucoup souffrir de ne pouvoir apprendre comme il la fallait faire, n'ayant aucune conversation des

(1) *Vie et œuvres*, t. II, p. 72.

personnes spirituelles ; et je n'en savais autre chose que ce mot d'oraison, qui ravissait mon cœur. Et m'étant adressée à mon Souverain Maître, il m'apprit comme il voulait que je la fisse : ce qui m'a servi toute ma vie. Il me faisait prosterner humblement devant Lui, pour lui demander pardon de tout ce en quoi je l'avais offensé, et puis, après l'avoir adoré, je lui offrais mon oraison, sans savoir comme il fallait m'y prendre. Ensuite, il se présentait lui-même à moi dans le mystère où il voulait que je le considérasse ; et il appliquait si fort mon esprit en tenant mon âme et toutes mes puissances englouties dans lui-même, que je ne sentais point de distractions, mais mon cœur se sentait consommé du désir de l'aimer, et cela me donnait un désir insatiable de la sainte communion et de souffrir (1). » Il n'était, certes, pas besoin de lire ces lignes pour se convaincre que la dévotion au Sacré-Cœur est un aide puissant pour le développement de la vie d'oraison. Fondée tout entière sur la grande loi d'amour, mais empruntant au dogme de la Communion des Saints sa modalité particulière d'esprit réparateur, cette dévotion nous fait en effet d'abord sortir de nous-même pour nous mettre en quête des âmes. On verra plus loin, dans l'exposé des fruits de cette dévotion, sa fécondité d'apostolat. Mais l'âme dévote au Sacré-Cœur ne sort ainsi d'elle-même que pour revenir au Maître avec de nouveaux motifs d'amour et maintenir ainsi sans trêve son union à Dieu dans la charité.

Fr. M.-J. Carme, O. P.

(1) *Vie et œuvres*, t. II, p. 37.

LES FRUITS DE LA DÉVOTION AU SACRÉ-CŒUR

Les fruits de la dévotion ont été énumérés par la Vierge de Paray, sainte Marguerite-Marie elle-même, quand elle a consigné dans ses écrits les promesses faites par le divin Sauveur à tous ceux qui professeraient cette dévotion vitale. Nous donnons ces promesses d'après les textes collationnés avec le plus grand soin à Paray-le-Monial et dont l'autorité diocésaine garantit l'authenticité.

1. *Pour ceux qui travaillent au salut des âmes* :

« Mon divin Sauveur m'a fait entendre que ceux qui travaillent au salut des âmes auront l'art de toucher les cœurs les plus endurcis et travailleront avec un succès merveilleux, s'ils sont pénétrés eux-mêmes d'une tendre dévotion à son divin Cœur. »

2. *Pour les communautés*:

« Il m'a promis... qu'il répandra la suave onction de son ardente charité » sur toutes les communautés qui l'honoreront et se mettront sous sa spéciale protection ; qu'il en détournera tous les coups de la divine justice pour les remettre en grâce lorsqu'elles en seront déchues. »

3. *Pour les personnes séculières* :

« Pour les personnes séculières, elles trouveront, par le moyen de cette aimable dévotion, tous les secours nécessaires à leur état : c'est-à-dire la paix dans leurs familles,

le soulagement dans leurs travaux, les bénédictions du ciel dans toutes leurs entreprises, la consolation dans leurs misères ; et c'est proprement dans ce Sacré-Cœur qu'elles trouveront leur refuge pendant toute leur vie et principalement à l'heure de leur mort ».

4. *Pour les maisons où l'image du Sacré-Cœur sera exposée et honorée* :

« M'assurant qu'il prenait un plaisir singulier d'être honoré sous la figure de ce Cœur de chair, dont il voulait que l'image fût exposée en public, afin, ajouta-t-il, de toucher par cet objet le cœur insensible des hommes ; me promettant qu'il répandrait avec abondance dans le cœur de tous ceux qui l'honoreraient tous les dons dont il est plein ; et que partout où cette image serait exposée pour y être singulièrement honorée, elle y attirerait toutes sortes de bénédictions. »

5. *Promesses de grâces en faveur de tous ceux qui se dévoueront pour Lui :*

« Je me sens comme toute perdue en ce divin Cœur, si je ne me trompe (1), comme dans un abîme sans fond, où il me découvre des trésors d'amour et de grâces pour les personnes qui se consacreront et sacrifieront à lui rendre et lui procurer tout l'honneur, l'amour et la gloire qui sera en leur pouvoir. »

6. *Promesse de salut pour tous ceux qui lui auront été dévoués et consacrés :*

« Alors il m'a confirmé que le plaisir qu'il prend d'être aimé, connu et honoré de ses créatures est si grand que, si je ne me trompe, il m'a promis que tous ceux qui lui auront été dévoués et consacrés ne périront jamais. »

7. *Promesse de bonne mort pour ceux qui communieront neuf premiers vendredis du mois de suite* :

« Un jour de vendredi, pendant la sainte communion,

(1) Cette manière de parler habituelle à la Sainte n'indique pas un doute dans son esprit, mais est le fait de son humilité.

il dit ces paroles à son indigne esclave, si elle ne se trompe: « Je te promets, dans l'excessive miséricorde de mon Cœur, que son amour tout-puissant accordera à tous ceux qui communieront neuf premiers vendredis du mois, tout de suite, la grâce finale de la pénitence: ils ne mourront pas en sa disgrâce ni sans recevoir les sacrements, mon divin Cœur se rendant leur asile en ce dernier moment. »

8. *Promesse de règne du Sacré-Cœur* :

« Ne crains rien : je régnerai malgré mes ennemis et tous ceux qui s'y voudront opposer. »

« Ce Sacré-Cœur régnera malgré Satan et tous ceux qu'il suscite à s'y opposer, »

Elle l'entendait répéter ces paroles : « Le ciel et la terre passeront, et non mes paroles sans effet ».

Ces promesses sont d'une douceur comme infinie. Est-ce un Maître qui parle? Oui, c'est un Maître auquel toute puissance a été donnée sur la terre comme au ciel, auquel rien ne résiste, pas même le cœur rebelle. Mais surtout c'est un ami qui veut se faire aimer à tout prix et qui, sans attendre la pleine réciprocité, fait siens les intérêts de ceux que son amour gratuit atteint et enveloppe. Il fait courir sur le monde une vague d'amour qui vivifie l'ordre sacerdotal, renouvelle les communautés religieuses, se répand sur les âmes chrétiennes, pénètre dans toutes les maisons où l'image du Sacré-Cœur est honorée. Vrai déluge de miséricorde qui chasse la défiance semée par une hérésie perfide et glaciale, qui emporte avec soi les plus consolantes assurances d'assistance durant la vie et à l'heure de la mort. La conclusion de ces promesses est celle, toute mystérieuse, d'un règne terrestre du Sacré-Cœur (1).

Espérez, ô pécheurs, mais aussi aimez, aimez divine-

(1) Ces promesses demanderaient un long commentaire. Ainsi la septième n'est pas contraire aux déclarations du Concile de Trente sur le don de la persévérance dont on ne peut être assuré d'une certitude absolue, tout en plaçant dans le secours de Dieu une très ferme espérance qu'il nous sera accordé.

ment : car il faut un amour divin pour répondre à l'amour de Jésus.

∴

La grâce propre, le fruit essentiel de la dévotion au Sacré-Cœur, à ce Cœur brûlant de flammes et transpercé par amour, ne saurait être que la charité. « La charité, dit saint Augustin, est par excellence le fruit dont Notre-Seignenr a parlé quand il dit à ses Apôtres : *Je vous ai choisis pour que vous alliez et que vous portiez du fruit et que votre fruit demeure* (Jean, xv, 16). L'Apôtre, voulant recommander, à l'encontre des œuvres de la chair, le fruit de l'esprit, commence par dire : *Le fruit est la charité* (Gal., v, 22); puis, énumérant d'autres fruits qui sortent de celui-ci et qui s'y tiennent rattachés, il poursuit en ces termes : *La joie, la paix, la patience, la longanimité, la bénignité, la bonté, la fidélité, la mansuétude, la modestie, la continence, la chasteté.* » (Tract. 87 in Joan.)

Quel beau régime de fruits splendides et savoureux ! C'est ainsi que la charité est engendrée par la dévotion au Sacré-Cœur et que d'elle naissent tous les autres fruits du Saint-Esprit.

Saint Jean l'Evangéliste, parlant à sainte Gertrude de la révélation du Sacré-Cœur, lui disait qu'elle était faite « afin que, en entendant ces mystères, le monde à son déclin reprenne quelque chaleur et se réveille de la torpeur où le plonge l'oubli de l'amour de Dieu ». La propre grâce de la dévotion au Sacré-Cœur est donc bien la reviviscence de la charité dans les âmes.

Quel besoin n'avons-nous pas de cette rénovation de la charité !

La charité est le premier et le plus grand des commandements ; elle doit pénétrer tous les autres commandements et elle les déborde ; elle prend tout notre cœur, toute notre âme, toutes nos forces, tout notre esprit, pour tout mettre au service de Dieu ; elle donne à Dieu tout ce

que nous sommes et ne nous laisse rien à nous-mêmes; sa loi est d'aimer sans mesure; après avoir mis en branle toutes nos énergies et en avoir tiré le *maximum* de rendement pour la gloire de Dieu, elle nous fait dire : *nous sommes des serviteurs inutiles.*

Or, qu'est devenue dans les âmes cette belle et opérante charité, de laquelle saint Grégoire le Grand a dit : *Magna operatur, si est?* N'est-elle pas, sinon éteinte en beaucoup, au moins très languissante? N'est-ce pas une constatation douloureuse, que des chrétiens cherchent à restreindre outrageusement la part de Dieu dans leur vie? On a dû créer le mot *minimiser* pour l'appliquer au service de Dieu ainsi défiguré. Le moins possible, là où la charité exige le plus possible. Quelques actes extérieurs de religion dénués de vie intime, c'est là tout ce que l'on consent à donner à Dieu, qui a créé pour Lui notre intelligence et notre cœur, qui veut les béatifier en Lui-même.

Sous l'influence de cet égoïsme, de ce formalisme injurieux, qu'est devenu l'arbre de la vie chrétienne? Encore qu'il y aurait dans le tronc et la tige un reste de sève, il apparaît comme desséché dans la plupart de ses branches. Desséchée, en bien des lieux, la branche de la sanctification intégrale du dimanche, que l'on réduit trop souvent à la demi-heure d'une messe basse. Desséchée, la branche de la mortification chrétienne, de la modestie dans les vêtements. Moitié desséchée, celle de la libéralité dans les bonnes œuvres. Foi inopérante qui ne crée pas les convictions profondes et n'informe plus les actes de la vie; espérance inopérante, qui laisse le cœur attaché aux plaisirs, aux honneurs, aux richesses de ce monde.

Ah! vienne, vienne la sève divine, la charité! Que par elle l'arbre reverdisse, refleurisse et fructifie! Qu'elle nous fasse accomplir les commandements en plénitude! Qu'elle fasse de nous les adorateurs en esprit et en vérité que le Père cherche! Qu'elle infuse en nous l'esprit de Jésus-Christ qui fait aimer la croix! Qu'elle nous dépouille de l'esprit du monde! Qu'elle transforme notre extérieur lui-

même : en sorte que le vrai chrétien se distingue du mondain par sa conversation et sa retenue et que la vraie chrétienne se distingue de la mondaine par la manière de se vêtir rendue conforme aux règles apostoliques ! (1)

C'est ainsi que nous entendons l'action restauratrice du Sacré-Cœur dans l'âme et dans la société chrétienne. Elle rend à la religion sa vraie notion et sa vraie modalité; et c'est d'être, non pas seulement un ensemble de pratiques rituelles, mais avant tout une réciprocité d'amour de l'homme envers Dieu qui lui a donné son Fils unique, envers Jésus-Christ qui s'est livré pour nous en oblation et en hostie de suave odeur. Cette réciprocité amène une fusion entre Jésus-Christ qui est notre tête et nous qui sommes ses membres. Et c'est là proprement la vie chrétienne.

*
* *

N'est-ce pas de l'inspiration du Sacré-Cœur que dérivent les exhortations touchantes et pressantes de l'Église à ses enfants, spécialement aux petits, pour les entraîner à la communion fréquente et quotidienne ? C'est Jésus-Christ Lui-même qui par la manducation sacramentelle de son corps opère dans les âmes les effets de grâce les plus précieux; et ces effets sont d'autant plus abondants que les dispositions des communiants sont plus en rapport avec ses divines intentions.

Le grand pasteur d'âmes que fut le P. Emmanuel (2) distinguait trois catégories de communiants : ceux qui s'arrêtent aux espèces eucharistiques, ils n'ont pas la foi pour saisir ce qu'elles cachent; ceux qui reçoivent le corps de Jésus-Christ, ils ont la foi, mais ils s'imaginent que l'acte de la communion accompli, tout est terminé; ceux

(1) Il est étrange qu'au sujet de la modestie féminine on ne mette pas en avant les prescriptions si formelles des apôtres saint Pierre et saint Paul.

(2) Curé de Mesnil-Saint-Loup, Abbé du Monastère de Notre-Dame de la Sainte-Espérance.

enfin qui entendent communier à l'esprit du Seigneur et qui s'appliquent par la vertu même de la communion à le faire fructifier en eux. Ces derniers sont les communiants *dans la vérité*. On peut leur appliquer la belle postcommunion : « Que l'opération du don céleste entre en possession, Seigneur, de nos âmes et de nos corps, en sorte que notre sens propre ne prenne pas les devants en nous, mais que ce soit toujours le mouvement d'en haut qui nous prévienne (1). » C'est de tels communiants que saint Jean Chrysostome a dit : « Ils se retirent de la table sainte pareils à des lions respirant la flamme et mettant en fuite les esprits des ténèbres. »

Daigne le Sacré-Cœur se donner à Lui-même de tels communiants et en remplir son Église !

*
* *

Si l'influence sanctifiante du Sacré-Cœur s'étend à la généralité de l'Église, elle se concentre dans une opération puissante sur le sacerdoce et les communautés religieuses qui sont ses agents de sanctification auprès des âmes.

Le prophète Malachie (III) annonce le Messie comme le purificateur par excellence. « Il est comme le feu de la fournaise, il est comme l'herbe des foulons ; il se tient là, allumant la fournaise, il dépouille l'argent de ses scories, il purifie les enfants de Lévi, il les passe au feu comme l'or et l'argent : en sorte qu'ils offrent leur sacrifice dans la justice. Et le sacrifice de Juda et de Jérusalem plaira au Seigneur, comme aux siècles passés, comme aux années antiques, dit le Seigneur tout-puissant ». C'est sur les prêtres que s'exerce l'action purifiante de l'Envoyé de Dieu. Et de fait, nous le voyons dans l'Apocalypse (II, III), occupé à purifier *les anges* de ses églises ; il remplit cet office avec une sévérité impressionnante et qui provient

(1) Dom. XV post Pentec.

de l'amour : « Ceux que j'aime, dit Jésus, je les reprends et les châtie » (III, 19).

Ouvrez l'autobiographie de sainte Marguerite-Marie : quelle purification Jésus impose, par ses lèvres brûlantes, au monastère de Paray ! Quelles admonitions il la charge de transmettre à son frère qui est prêtre ! Avec quelle rigueur il la traite elle-même pour les moindres manquements !

N'en doutons pas, par la dévotion à son Sacré-Cœur, le Sauveur se propose de dégager ses prêtres des scories de la vie mondaine et de les amener à la sainteté de leur état. Il ne veut pas qu'ils se contentent d'être des prêtres corrects ; qu'ils glissent eux aussi dans le formalisme qui résulterait d'une régularité, louable en elle-même, mais trop souvent inerte et sans flamme. Il entend les faire sortir de la médiocrité d'une existence terre à terre ; il les appelle à la grande vie ; il les veut zélés et sacrifiés, nobles et généreux, il les veut brûlants, il les veut conquérants.

Pour cela, il les met dans la fournaise. Il les fait entrer, par le fond de leur âme, dans la douloureuse et formidable lutte dont l'enjeu est le salut des âmes ; lutte engagée non pas contre la chair et le sang, mais contre les esprits de malice ; lutte sans trêve ni repos, pleine d'angoisses secrètes et de déchirements intimes, mais où surabondent les consolations magnifiques, lutte inaugurée par la prière qui fait violence au ciel et continuée par le glaive de la prédication ; lutte qui consume le cœur du prêtre et boit lentement son sang. Telle est la fournaise.

Aux prêtres qui veulent s'identifier à Lui par l'amour, Jésus dit : « Voici mon Cœur avec sa plaie et ses flammes, mon Cœur surmonté d'une croix et couronné d'épines ; cette croix et ces épines, je les ai portées dès le moment de mon entrée en ce monde, ayant le zèle de l'honneur de mon Père outragé, blessé douloureusement par les péchés des hommes ; ayez la même croix plantée dans vos cœurs, qu'ils sentent jour et nuit la piqûre ds mes épines ».

Ces prêtres, il les conjure de méditer jour et nuit sur

ses mystères d'amour et de souffrance; il leur propose, en particulier, dans l'Heure-Sainte le spectacle de son agonie : c'est alors que son Cœur divin *s'est fondu comme de la cire* (ps. 21), que son Cœur *lui a manqué* (ps. 39). Là il gémit profondément et sua le sang sur les ingratitudes dont il est l'objet dans le sacrement de son amour, et surtout *de la part des personnes qui lui sont consacrées*. Ecoutons la plainte du Sacré-Cœur; qu'elle nous perce, nous prêtres, de l'esprit de componction. Si une goutte de son amour douloureux tombe sur notre cœur, comme ce pauvre cœur indolent sera transformé !

Nous en sommes convaincu, une rénovation de l'ordre sacerdotal et des communautés religieuses sortira, et elle sort déjà, de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus.

Notre-Seigneur vous promet, ô prêtres, ô vous ses amis, que, si vous vous pénétrez de cette dévotion, vous toucherez les cœurs les plus endurcis et travaillerez avec un succès merveilleux. Ayez confiance : il en sera ainsi.

*
* *

Ce n'est pas seulement l'âme individuelle, l'âme sacerdotale en particulier que la dévotion au Sacré-Cœur est appelée à vivifier; c'est aussi le double organisme familial et social. Mais ici nous devons nous borner à quelques considérations, qui sont loin d'épuiser le vaste sujet dont le cadre se déroule à nos yeux.

Notre-Seigneur en conférant au mariage chrétien la dignité de sacrement, l'a élevé incomparablement au-dessus des choses purement humaines; il a formé, comme saint Paul nous l'enseigne (Eph. v), l'union des époux baptisés sur le modèle de celle qu'il contracte Lui-même avec son Église; il met dans leur affection mutuelle quelque chose de divin et d'éternel. Les païens restaient nécessairement en dessous de cette notion si haute; néanmoins ils envisageaient le mariage comme un contrat essentiellement religieux, témoin la définition qu'en donnaient les

jurisconsultes romains : c'est la fusion de deux vies en une seule, *individua vitae consuetudo* ; c'est la communication entre les époux du droit divin et humain, *divini humanique juris communicatio.* Ils estimaient que l'union des époux est caduque, si elle ne s'affirme pas avant tout dans la région supérieure de l'âme par l'unité du culte et la participation aux mêmes rits religieux.

Aujourd'hui, hélas ! nous sommes tombés au-dessous des païens : le mariage est devenu officiellement un contrat civil. De là est né le divorce ; de là provient trop souvent la situation anormale de l'époux impie placé aux côtés de l'épouse croyante. Il y a dans ce fait douloureux une désorganisation de la famille. Comment subsisterait-elle dans sa constitution voulue de Dieu, là où se produisent des tendances si profondément divergentes entre le père et la mère ? L'organisme familial est faussé par ce dualisme, lui si puissant pour le bien quand il fonctionne en cohérence et en unité.

Comment le redresser, lui restituer son jeu providentiel ? L'Église a senti qu'il y avait là une plaie à fermer, un bien incalculable à réaliser ; elle a encouragé l'apostolat de l'intronisation du Sacré-Cœur dans les familles, afin que, grâce à l'influence douce et efficace de ce divin Cœur, l'union de l'époux et de l'épouse se maintienne ou se refasse dans le plan chrétien et s'imprègne de la vertu du sacrement ; afin que tous deux conspirent à créer une famille, riche d'enfants selon les vues de Dieu, dans laquelle l'éducation vise à la formation d'élus pour le ciel. O générations chastes et immaculées ! O grandeur et beauté du mariage chrétien qui les produit, et devient l'instrument de Dieu pour le salut éternel des âmes !

L'organisme social est faussé, lui aussi, et plus gravement encore que l'organisme familial par le divorce de la société d'avec Dieu et son Christ. Saint Grégoire le Grand disait que la voie du ciel est comme élargie par les bons princes et qu'ils y font entrer les multitudes. De nos jours elle est obstruée par les agissements de l'État sans Dieu,

qui supprime, autant qu'il est en lui, l'influence moralisatrice de l'Église et, par contre-coup, déchaîne toutes les convoitises. Et voici que, dans cet état de choses le plus alarmant qui ait jamais été, le Sauveur proclame : « Malgré mes ennemis je régnerai ! » Parole d'autorité qui semble n'avoir aucun sens si on ne l'entend pas du règne publiquement reconnu du Sacré-Cœur. Comment s'établira ce règne? Interviendra-t-il, pour lui donner naissance, un coup extraordinaire de la main de Dieu ? La Providence n'a pas coutume d'opérer de ces changements à vue ; le bien se fait lentement et parmi d'âpres contradictions : il a fallu trois siècles de lutte et les torrents de sang versés par les martyrs pour amener la transformation de l'empire païen en empire chrétien. Ajoutez cette considération que le règne du Sacré-Cœur, étant un règne d'amour, doit s'établir par voie de persuasion, par une sorte d'acclamation des cœurs, sans ombre de contrainte. Espérons fermement l'avènement de ce règne, autant qu'il est réalisable sur une terre où n'habite pas la pleine justice : mais prions ardemment, mais travaillons et luttons, mais souffrons avec une patience invincible pour le préparer.

Il y a d'ailleurs un *certain* règne social de Jésus-Christ qu'il dépend de nous chrétiens d'instaurer dès maintenant. De quelle manière ? Si nous savons nous unir les uns les autres par une cohésion étroite dans l'affirmation des droits de Dieu et de son Christ sur la société, dans la revendication de nos libertés imprescriptibles, prêts à tous les sacrifices, y compris celui de nos vies, pour le triomphe de notre sainte cause. Oui, que les chrétiens, au lieu de s'allier à des mécréants par des compromis où ils sont dupes, fassent corps entre eux, mettent les intérêts de leur foi au-dessus de tout, déployant au grand jour le drapeau de leurs croyances ! Tout d'abord ils paraîtront succomber, mais qu'ils tiennent bon, ils finiront par vaincre ; car *la foi est la victoire qui triomphe du monde.* Leur cohésion sera un commencement du règne social du Sau-

veur, leur persistance dans le combat en procurera la réalisation.

O Jésus, par votre Sacré Cœur, scellez l'union de vos fidèles. On parle d'une vague société des nations : avec nous reconstituez la chrétienté. Qu'elle soit l'œuvre par excellence de votre Sacré Cœur ; par elle s'établira votre règne dont vous avez dit : « Malgré mes ennemis, malgré Satan, je régnerai. »

*
* *

Comme épilogue à ces pages, nous donnons un ravissant passage de saint Augustin sur *le pur amour* : « Il faut, dit-il à son auditeur (Serm. 178 inter div.), qu'il y ait en toi l'amour chaste, par lequel tu désires voir, non pas le ciel et la terre, non pas les plaines liquides de la mer, non pas les spectacles du théâtre, non pas le poli et l'éclat des pierres précieuses, mais *ton Dieu*. Désire voir ton Dieu, aimer ton Dieu ; car il est écrit : *Mes bien-aimés, nous sommes les enfants de Dieu* ; *nous savons que, quand il apparaîtra à nos yeux, nous Lui serons semblables, parce que nous Le verrons tel qu'il est.* Voilà pour quelle vision tu feras le bien, tu éviteras le mal. Si tu aimes voir ton Dieu, si dans cet exil cet amour te fait soupirer, je suppose que ton Dieu te mette à l'épreuve et qu'il semble te dire : Eh bien, fais ce que tu veux, assouvis tes cupidités, étends ta perversité, donne carrière à ta luxure, tout ce qui te plaît, tiens-le pour licite : je ne te punirai pas pour cela, je ne te jetterai pas en enfer, seulement tu ne verras pas ma face. » Si à cette parole : *tu ne verras pas ma face*, tu es saisi de frayeur, c'est que tu aimes ; si à cette menace : *tu ne jouiras pas de la vision de ton Dieu*, ton cœur a tremblé, jugeant qu'il n'est pas de plus grande peine pour toi que de ne pas voir ton Dieu, c'est que tu aimes de gratuit amour. Si ma parole, mes frères, trouve dans vos cœurs quelque étincelle de ce gratuit amour de Dieu, nourissez-la, faites appel à vous-même pour qu'elle s'augmente, par la prière, par l'humilité, par la douleur

de la pénitence, par l'amour de la justice, par de bonnes œuvres, par de sincères gémissements, par une louable conduite, par la fidélité dans l'amitié. Soufflez en vous sur cette étincelle du chaste amour, entretenez-la dans vos cœurs : quand elle se sera accrue, quand elle fera monter une flamme très haute, elle consumera en vous la « paille sèche des convoitises charnelles », elle vous conduira à la vision de Dieu.

O Sacré Cœur de Jésus, allumez en chacun de nos cœurs cette étincelle, faites-la monter en grande flamme. Amen.

Dom Bernard Maréchaux, O.S.B.

SAINTE MARGUERITE-MARIE

sa vie intérieure et la dévotion au Sacré-Cœur

Un saint est un être vrai. Aussi bien, les pages auxquelles, poussé par l'obligation sacrée que lui imposait l'obéissance, il a confié ses pensées intimes, reproduisent-elles comme une photographie exacte de son âme. Nous irons donc observer celle de sainte Marguerite-Marie en ses écrits. Nous l'y reconnaîtrons docteur remarquable en spiritualité. Elle soutient la comparaison avec nos grandes mystiques, Catherine de Sienne, Gertrude, Thérèse, pour ne parler que des principales, avec la doctrine desquelles il est facile de noter les harmonies de la sienne.

Facile, disons-nous, et non pas surprenant. Dieu est un, la science de Dieu est une, les modalités en sont multiples à cause de la diversité des âmes dont les tempéraments, les physionomies diffèrent selon les desseins mystérieux du divin Artisan de cette beauté qui résulte de l'unité dans la variété. Mais la substance en est immuable : qu'elle soit transmise par celui-ci ou par celui-là, elle est identique à elle-même. Cette diversité même des âmes converge vers des points communs et il est des traits psychologiques que l'on peut observer en toutes les mystiques : soif instinctive de virginité, besoin grandissant d'humilité, amour mystérieux de la souffrance, et, presque habituellement, sanction quasi visible de ces dispositions intimes par une stigmatisation, une transverbération, l'une ou l'autre participation effective aux tortures endurées par le divin Crucifié ; plus l'homme disparaît, plus Dieu se manifeste.

Marguerite-Marie possède éminemment cette physionomie morale, pour ainsi dire classique, des êtres appelés à voir et à

entendre, ici-bas, ce que nous ne verrons et n'entendrons que lorsque aura « passé la figure de ce monde ».

Elle avait quatre ans lorsque, poussée par une inspiration surnaturelle, elle fit le vœu qui la constituait la vierge de Jésus. Lisons son autobiographie : « Sans savoir ce que c'était, je me sentais continuellement pressée de dire ces paroles : O mon Dieu, je vous consacre ma pureté et je vous fais vœu de perpétuelle chasteté. Et je les dis, une fois, entre les deux élévations de la sainte messe que, pour l'ordinaire, j'entendais les genoux nus, quelque froid qu'il fît. Je ne comprenais pas ce que j'avais fait, ni ce que voulait dire ce mot de vœu, non plus que celui de chasteté ; mais toute mon inclination n'était que de me cacher dans quelque bois, et rien ne m'empêchait que la crainte de trouver des hommes. » (1)

Toute à Dieu, elle ne devait plus être à elle-même ; c'est pourquoi elle se tenait petite, dénuée, pauvre, avide de passer inaperçue, bien plus, désireuse d'être méprisée. Plus que toute autre, l'observance visitandine est en garde contre les voies qui ne sont pas communes. L'histoire est presque étonnante des épreuves qu'eut à subir la virginale confidente du Sacré-Cœur, et de la part de ses prudentes sœurs et de la part de ses sages supérieures. Elle appelle « amies de son âme » et bénit comme telles celles par lesquelles elle est assez durement maltraitée ; elle chérit plus que les autres la mère Greyfié, parce que, selon ses propres paroles, elle la nourrissait « du pain délicieux de la mortification et de l'humiliation ». Elle était en cela docile aux leçons du Maître *humble de Cœur* qui lui donnait « la vue de son indignité, qu'il m'a toujours fait voir si grande, écrit-elle, que je n'osais plus paraître qu'avec des confusions étranges, qui me faisaient désirer que l'on n'eût plus eu de souvenir de moi que pour me mépriser, humilier et me dire des injures, puisque rien ne m'est dû que cela, et que cet unique amour de mon âme prenait tant de plaisir que l'on en usât ainsi à mon égard, que malgré la sensibilité de mon naturel orgueilleux, il ne me laissait plus trouver aucun plaisir parmi les créatures que dans ces occasions de contradiction, d'humiliation, et

(1) Vie et œuvres, éditées par Mgr Gauthey, Paris, Poussielgue. — Nos citations seront toutes prises en ce magistral ouvrage, la vraie et authentique source de documentation pour qui veut étudier sérieusement la théologie du Sacré-Cœur.

d'abjection, lesquelles il voulait être ma nourriture délicieuse, laquelle il ne m'a point laissée manquer, ni ne disait : c'est assez. » (1)

Elle, non plus, ne disait jamais : c'est assez. Elle redoutait une interruption, un arrêt. Après une de ses communions, Notre-Seigneur lui demande l'abandon de toute sa liberté, de tout son être. Elle y consent, mais elle y met une condition : « Pourvu, dit-elle, ô mon souverain Maître, que vous ne fassiez jamais rien paraître en moi d'extraordinaire que ce qui me pourra le plus causer d'humiliation et d'abjection devant les créatures et me détruire dans leur estime : car, hélas! mon Dieu, je sens ma faiblesse, je crains de vous trahir, et que vos dons ne soient pas en sûreté dans moi. — Ne crains rien, ma fille, me dit-il, j'y mettrai bon ordre, car je m'en rendrai le gardien moi-même et te rendrai impuissante à me résister. — Eh quoi! mon Dieu, me laisserez-vous toujours vivre sans souffrir ? (2) »

Voilà une bien significative exclamation ! La soif de la souffrance est connexe à la soif de Dieu, elle l'authentique et l'apaise. « Approchez-vous de Dieu, et il s'approchera de vous », écrivait saint Jacques. Mais quand Dieu s'approche d'un être, celui-ci sent d'instinct surnaturel, s'il n'entend pas, comme Catherine de Sienne, l'expression explicite de cette vérité, que Dieu est, que lui n'est pas. Parce qu'il n'est pas, il ne doit pas être, il faut qu'il soit consumé sur l'autel du sacrifice.

Continuons à lire la page que nous venons de laisser ; elle est, si l'on ose dire, un modèle de la manière de notre sainte, et nous montre son âme sous son jour le plus vrai.

« Il me fut d'abord montré une grande croix, dont je ne pouvais voir le bout, mais elle était toute couverte de fleurs : « Voilà le lit de mes chastes épouses où je te ferai consommer les délices de mon pur amour : peu à peu ces fleurs tomberont et ne te restera que les épines qu'elles cachent à cause de ta faiblesse ; mais elles te feront si vivement sentir leurs piqûres que tu auras besoin de toute la force de mon amour pour en supporter la douleur ». — « Ces paroles me réjouirent beaucoup, pensant qu'il n'y aurait jamais assez de souffrances, d'humiliations ni de mépris pour désaltérer l'ardente soif que

(1) *Vie et œuvres*, t. II, p. 62.
(2) *Ibid.*, p. 65.

j'en avais, et que je ne pourrais jamais trouver de plus grande souffrance que celle que je sentais de ne pas assez souffrir... Je voulais la croix toute pure, et j'aurais voulu pour cela toujours voir mon corps accablé d'austérités ou de travail, duquel je prenais autant que mes forces pouvaient porter, car je ne pouvais vivre un moment sans souffrance, et plus je souffrais, et plus je contentais cette sainteté d'amour qui avait allumé trois désirs dans mon cœur qui me tourmentaient incessamment : l'un de souffrir, l'autre de l'aimer et de communier, et le troisième de mourir pour m'unir à Lui. »

Ces dernières paroles nous dépeignent parfaitement la vie intérieure de Marguerite-Marie, et son harmonisation avec la véritable dévotion au Sacré-Cœur, comme le divin Maître lui-même l'a enseignée à celle dont il en voulait faire l'évangéliste et l'apôtre.

Avant d'y insister, notons un dernier point de contact de l'âme que nous étudions avec les âmes séraphiques qui reçurent, quasi visiblement, le signe distinctif de ceux qui, « parce qu'ils sont du Christ, ont crucifié leur chair avec ses vices et ses convoitises », nous voulons parler des stigmates, dont furent, depuis saint Paul, favorisés la plupart des grands Voyants.

Notre sainte Visitandine ne reçut pas la marque des cinq plaies, mais une faveur analogue, peut-être plus intime.

Après la première manifestation qu'il lui fit de son Cœur, Notre-Seigneur lui demanda le sien. Elle le supplia de le prendre. « Ce qu'il fit, écrit-elle, et le mit dans le sien adorable, dans lequel il me le fit voir comme un petit atome qui se consommait dans cette ardente fournaise, d'où le retirant comme une flamme ardente en forme de cœur, il le remit dans le lieu où il l'avait pris en me disant : ... Et pour marque que la grande grâce que je te viens de faire n'est point une imagination, et qu'elle est le fondement de toutes celles que j'ai encore à te faire, quoique j'aie refermé la plaie de ton côté, la douleur t'en restera pour toujours (1). » La servante de Dieu affirme qu'elle ne pouvait dormir, tant était aiguë la souffrance que lui causait cette plaie du cœur qui la « faisait brûler toute vive » et qu'elle sentit toute sa vie.

Nous avions donc raison de placer Marguerite-Marie sur le

(1) *Vie et œuvres*, t. II, p. 70.

même plan que les Catherine, les Thérèse, les Gertrude et les autres. Cependant qu'ayant vu les traits communs, nous apercevrons les traits distinctifs en un relief accentué. Ils ressortent de la vocation spéciale de notre sainte, vocation qui occupe une cime dominante. Quoi de comparable à la mission de manifester l'amour du Cœur de Jésus ! « Mon divin Cœur est si passionné d'amour pour les hommes, et pour toi en particulier, que ne pouvant plus contenir en Lui-même les flammes de son ardente charité, *il faut qu'il les répande par ton moyen* (1). » Notre douce fleur du Charolais est la sœur du disciple que Jésus aimait — elle s'est entendue appeler : *Disciple bien-aimée de mon Cœur*, — qui jetait toute son âme avec ce cri : « Aimons-le donc, puisque, le premier, il nous a tant aimés ! » Evangéliste, elle a vécu sa doctrine avant de l'enseigner ; apôtre, elle a pratiqué sa morale avant de la prêcher, sa vie intérieure lui fait réaliser la dévotion au Sacré-Cœur comme Lui-même la lui enseigna ; aussi bien la verrons-nous aimante, réparatrice, eucharistique.

*
* *

On n'a pas à trouver la formule pour définir la dévotion au Sacré-Cœur. Elle a été précisée dès les débuts par la Sacrée Congrégation des Rites (2). Ce qu'on en peut dire de plus précis, c'est qu'elle est : *la dévotion au Cœur de chair de Jésus symbolisant son amour, et à son amour symbolisé par son Cœur.* Dire que c'est la dévotion à Notre-Seigneur Jésus-Christ simplement est justifiable par ce principe que l'hommage rendu à une partie du tout est rendu au tout. Mais si l'on insiste, on détruit la notion même de la dévotion qui spécialise le culte, on la rend inutile, et l'on n'entend plus le langage de Marguerite-Marie, écho fidèle de celui de Jésus qui lui dit positivement : *Voilà ce Cœur.*

Discuter s'il s'agit de l'amour créé ou de l'amour incréé peut être inutile. Admettons l'un et l'autre. Il parait hors de doute qu'une dévotion qui a pour objet matériel le Cœur humain de Jésus, va à son amour humain. Mais Jésus est un Homme-Dieu, le foyer de son amour créé est allumé par son amour incréé :

(1) *Vie et œuvres*, t. II, p. 69.
(2) Cf. Terrien, *La dévotion au Sacré-Cœur*, Introd., xi.

notre adoration n'a pas besoin de séparer celui-ci de celui-là ; *en fait*, elle ne distingue pas.

Pour définir, l'Église s'est-elle appuyée uniquement sur les révélations de Paray ? Non. Ce que celles-ci contiennent était, pour ainsi dire, dans l'air. Mais il est historiquement certain que Marguerite-Marie a été l'instrument providentiel choisi pour déterminer l'Église à prononcer. C'est elle qui par ses écrits, par sa vie, a fait éclore la dévotion, a propagé le culte et obtenu la fête.

Puis donc que la dévotion va essentiellement à l'amour de Dieu pour l'homme manifesté en Jésus, ce par quoi elle tient à la moelle même du christianisme, le trait premier et dominant de l'âme de notre sainte doit être l'amour.

L'amour recueille les puissances et les fixe sur un point central qui les absorbe : il prosterne l'être en un sentiment d'adoration qui jamais n'est satisfait tant qu'il lui reste encore quelque fibre à immoler.

A peine est-elle capable de penser que la petite enfant de Lantecour (1) est une aiguille aimantée invinciblement attirée vers le pôle de l'amour de Dieu. C'est déjà une contemplative amoureuse de solitude, de silence, qui, ne sachant encore que balbutier, souffre quand elle est obligée de s'arracher à ses colloques avec l'invisible Ami qui la subjugue. S'il y a, quand elle grandit, une ou deux fois, quelque ralentissement dans la tension de ses facultés affectives vers Dieu, ils sont imperceptibles et de courte durée. Rien d'étonnant, dès lors, qu'arrivant au couvent, sans se douter que déjà elle vivait d'oraison d'union, elle n'ait manifesté un ardent désir d'être instruite de cette science de la prière, nécessaire à toute âme avide de vie surnaturelle. La maîtresse de noviciat, la Sœur Anne-Françoise Thouvant, eut sans doute l'intuition de ce qui se passait en sa postulante. Elle n'expose pas une théorie, elle n'énumère pas des principes : elle fait cette seule réponse : « Allez vous mettre devant Notre-Seigneur comme une toile d'attente devant un peintre. »

En nous rapportant ce fait, Marguerite-Marie ajoute des réflexions qui nous font voir nettement la direction de son âme. « J'aurais voulu qu'elle m'eût expliqué ce qu'elle me disait, ne le comprenant pas, et je ne lui osais pas dire ; mais

(1) Hameau de Verosvres en Charolais, terre natale de la Sainte.

il me fut dit : Viens, je te l'apprendrai. Et d'abord que je fus à l'oraison, mon souverain Maître me fit voir que mon âme était cette toile d'attente sur laquelle il voulait peindre tous les traits de sa vie souffrante, qui s'est toute écoulée dans l'amour et la privation, dans la séparation, dans le silence et le sacrifice, dans la consommation ; et qu'il ferait cette impression après l'avoir purifiée de toutes les taches qui lui restaient, tant de l'affection aux choses terrestres que de l'amour de moi-même et de la créature pour lesquels mon naturel complaisant avait beaucoup de penchant. Mais il me dépouilla de tout en ce moment, et après avoir vidé mon cœur et mis mon âme toute nue, il y alluma un si ardent désir de l'aimer et de souffrir qu'il ne me donnait point de repos (1). »

La ligne est lumineusement tracée, la novice ne s'en écartera pas ; bien plutôt elle la suivra avec une telle perfection qu'il semblerait, au moment de sa profession, qu'elle ait atteint le sommet de la charité. Elle écrit ses résolutions de retraite ; c'est son « Bien-Aimé » qui les lui dicte Lui-même et qui lui dit : « Voici la plaie de mon côté pour y faire ta demeure actuelle et perpétuelle ; c'est où tu pourras conserver la robe d'innocence dont j'ai revêtu ton âme, afin que tu vives désormais de la vie d'un Homme-Dieu : vivre comme ne vivant pas, afin que je vive parfaitement en toi ; agissant comme n'agissant plus, mais moi seul en toi... Prends garde de ne jamais ouvrir tes yeux pour te regarder hors de moi... un seul cœur, un seul amour, un seul Dieu. »

Et elle, entendant telles invitations, telles réclamations, trempe sa plume dans son sang et écrit d'une main ferme : « Moi, chétif et misérable néant, proteste à mon Dieu me soumettre et sacrifier à tout ce qu'il demande de moi, immolant mon cœur à l'accomplissement de son bon plaisir, sans réserve d'autre intérêt que sa plus grande gloire et son pur amour, auquel je consacre et abandonne tout mon être et tous mes moments. Je suis pour jamais à mon Bien-Aimé, son esclave, sa servante et sa créature, puisqu'il est tout à moi, et suis son indigne épouse, sœur Marguerite-Marie, morte au monde. Tout de Dieu et rien de moi, tout à Dieu et rien à moi ; tout pour Dieu et rien pour moi (2). »

(1) *Vie et œuvres*, t. II, p. 56.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 188-9.

Ce n'était ni une exaltée ni une illusionnée qui traçait ces lignes ; c'était une religieuse à l'esprit éclairé, douée d'un jugement sûr et calme, guidée par une conscience extrêmement délicate, munie d'une volonté indomptablement galvanisée par le devoir. Bien loin que jamais une de ses actions, une de ses paroles, une de ses attitudes ait moindrement démenti sa résolution, chaque jour de son existence la réalisait plus profondément, on pourrait dire plus terriblement ; car il demeure constant que la souffrance est le pain de l'amour. Aussi cette âme aimante eut-elle le pressentiment de sa fin, dès lors qu'elle commença à ne plus souffrir. « Elle nous assura qu'elle mourrait bientôt, écrit l'une de ses sœurs (1), parce qu'elle n'avait plus de croix et que sa mort était nécessaire à l'exaltation de la dévotion au Sacré-Cœur. » L'amour d'ici-bas était au bout, il lui fallait les possibilités de l'éternité. « Ah ! Seigneur, s'écriait mourante la servante de Dieu, quand me retirerez-vous donc de ce lieu d'exil ? » Peu d'heures après ce soupir, la réponse divine venait, et la Marguerite au cœur d'or allait s'abîmer dans la fournaise de l'éternelle charité.

***

Parce qu'il est la dévotion à l'amour, le culte du Sacré-Cœur impose la souffrance, et le trait apparaît déjà dans l'âme de notre Sainte. Mais il doit s'accentuer encore, car Jésus ne s'est point borné à montrer son Cœur tout aimant et tout aimable, il l'a fait voir blessé et couronné d'épines ; il ne s'est pas contenté d'affirmer sa générosité qui va « jusqu'à s'épuiser et se consommer », il a ajouté : « Pour reconnaissance, je ne reçois de la plupart que des ingratitudes, par les mépris, irrévérences, sacrilèges et froideurs qu'ils ont pour moi dans ce sacrement d'amour. Mais ce qui m'est encore le plus sensible, c'est que ce sont des cœurs qui me sont consacrés (2). » Il s'ensuit que si l'acte propre de la dévotion est l'acte d'amour, parce que l'Amour auquel il répond est outragé, il se fera consolateur, expiateur ; il ne se nourrira pas seulement, il se saturera de souffrance, à tel point que l'on pourrait penser que notre

(1) La Sœur de Farges, *Vie et œuvres*, t. I, p. 307.
(2) *Ibid.*, t. I, p. 137.

culte est seulement réparateur, bien que dans les textes la réparation soit mise au second rang.

Tout enfant, Marguerite-Marie eut une existence durement crucifiante ; c'était le prélude d'un thème que son existence entière développera sans interruption. Ainsi l'exigeait Notre-Seigneur. Elle nous le confie en un langage quelque peu singulier. « Il me fit voir en Lui deux saintetés, l'une d'amour et l'autre de justice, toutes deux très rigoureuses en leur manière, et lesquelles s'exerceraient continuellement sur moi. La première me ferait souffrir une espèce de purgatoire très douloureux à supporter... Et pour sa sainteté de justice, si terrible et épouvantable aux pécheurs, elle me ferait sentir le poids de sa juste rigueur en me faisant souffrir pour les pécheurs (1). »

Une autre fois, c'est une vision étrange. Jésus lui présente deux tableaux de vie, l'un d'une vie la plus heureuse qui se puisse imaginer, l'autre d'une vie « toujours souffrante au corps et en l'esprit ». Il l'invite à choisir, lui promettant les mêmes grâces, quelle que soit sa décision. Elle se jette à ses pieds, s'écriant : « O mon Seigneur, je ne veux rien que Vous et le choix que vous ferez pour moi (2). » Et elle conclut : « Me présentant ce tableau de crucifixion : Voilà, me dit-il, ce que je t'ai choisi et qui m'agrée le plus, tant pour l'accomplissement de mes desseins que pour te rendre conforme à Moi. »

Conforme à son Maître, elle l'était bien. De Lui, le Prophète a écrit qu' « il a été immolé parce qu'il l'a voulu » (3). Le cœur de Marguerite, tout vibrant de jeunesse, de délicate sensibilité, exhale ce vœu : « O mon cher Sauveur, que je serais heureuse si vous imprimiez en moi votre image souffrante ! » (4) Elle voulait, elle voulait obstinément, et là encore sans exaltation, parce qu'elle savait. Nouveau trait de similitude avec la grande Victime : *Scientem infirmitatem.*

Se vouer à la souffrance par enthousiasme plus généreux que raisonné, aboutit à une défaite. Mais quand toutes les heures déjà vécues de l'existence ont été un martyre, quand tout gémit, parce que tout est froissé, dans l'être, et qu'on dit

(1) *Vie et œuvres*, t. II, p. 63.
(2) *Ibid.*, t. II, p. 79.
(3) Is., LIII, 7 : « oblatus est quia ipse voluit. »
(4) *Vie et œuvres*, t. II, p. 50.

Fiat! devant l'oblation d'une croix mystérieuse dont on ignore les dimensions, la sincérité de ce *Fiat* est indéniable et il faut un courage peu banal pour regarder en face l'horizon qu'il fait surgir. Le calice est devant les yeux du divin Agonisant, il en tremble de peur, mais il accepte quand même.

Après que le tableau douloureux lui fut offert, la Sainte nous dit ce qu'elle fit. « J'acceptai donc ce tableau de mort et de crucifixion en baisant la main qui me le présentait ; et quoique la nature en frémît, je l'embrassai de toute l'affection dont mon cœur était capable, et en le serrant sur ma poitrine je le sentis si fortement imprimé en moi, qu'il me semblait n'être plus qu'un composé de tout ce que j'y avais vu représenté. »

C'est à chaque instant que Notre-Seigneur confie à sa virginale confidente, soit par des visions douloureuses effrayantes, soit par des plaintes poignantes, les peines que lui infligent les pécheurs, et qu'il lui demande d'être victime réparatrice. Jamais elle ne refusa ; la simple histoire de sa vie est un récit ininterrompu de très grandes épreuves, brisant son corps, déchirant son cœur, broyant son âme : *non est in eo sanitas!* Elle est tout entière en ce qu'elle écrit à la Mère de Saumaise : « Je me sens continuellement pressée de souffrir, avec des répugnances effroyables en la partie inférieure qui me rend mes croix si pesantes que je succomberais mille fois si le Cœur de mon adorable Jésus ne me soutenait et assistait en tous mes besoins. Et toujours mon cœur demeure altéré de souffrir parmi mes souffrances continuelles (1). » C'est un terrifiant abîme, cette âme altérée de souffrir parmi de continuelles souffrances ! Abîme d'amour qui se nourrit de souffrances, abîme de souffrances qui se remplit d'amour.

*
* *

Dans toute la force du terme, Marguerite-Marie est hostie. « Là où sera le corps, les aigles s'assembleront (2). » Elle devait, poussée par une force instinctive, graviter autour de l'autel où s'immole la grande Hostie.

Une dévotion à l'Amour ne peut pas ne pas être eucharisti-

(1) *Vie et œuvres*, t. II, p. 249

(2) *Matth.*, XXIV, 28.

que ; le culte du Cœur réel de Jésus ne peut se dispenser de l'aller chercher là où il se trouve ici-bas, dans le Saint-Sacrement. Le P. Croiset, qui fut, on pourrait presque dire, le dirigé de notre Sainte, et qui à sa prière, utilisant l'opuscule écrit par une religieuse (1), composa le premier véritable traité sur le Sacré-Cœur, met l'Eucharistie dans sa définition même : « L'objet particulier de cette dévotion, dit sa première phrase, est l'amour immense du Fils de Dieu qui l'a porté à se livrer pour nous à la mort et à se donner tout à nous dans le très saint sacrement de l'autel. »

Deux faits sont, au surplus, significatifs.

Le premier, c'est que les plus importantes manifestations de son Cœur, Jésus les fit dans l'Hostie consacrée, la première et la dernière notamment, 27 décembre 1673, 16 juin 1676. Pour beaucoup d'autres, la narratrice, en les rapportant, commence son récit par ces mots : « Étant devant le Saint Sacrement... »

Le second fait, c'est qu'en précisant lui-même comme la liturgie du culte qu'il demande à sa servante pour son Cœur, le Maître la fait consister surtout dans la sainte communion. Lisons ce fragment d'une très importante lettre adressée par Marguerite-Marie, le 3 novembre 1689, au P. Croiset : « Non, mon Père, il me semble que je ne saurais vivre un moment sans souffrir. Il est vrai que je succomberais souvent s'il ne me soutenait d'une grâce particulière, et c'est, ce me semble, pour obtenir cette grâce que mon divin Sauveur me commande de communier tous les premiers vendredis de chaque mois, ou plutôt afin de réparer, autant qu'il est possible, les outrages qu'il a reçus, pendant le mois, dans le très saint Sacrement. Voici cependant ce qui me causa une espèce de supplice qui me fut encore plus sensible que toutes les peines dont j'ai parlé, c'est lorsque cet aimable Cœur me fut représenté avec ces paroles : *J'ai une soif ardente d'être honoré et d'être aimé des hommes dans le très saint Sacrement, et je ne trouve presque personne qui s'efforce selon mon désir de me désaltérer, en usant envers moi de quelque retour* (2). »

Elle rapporte ailleurs qu'il lui ordonna de le recevoir dans la communion toutes les fois que l'obéissance le lui permettrait.

(1) La Sœur Joly.
(2) *Vie et œuvres*, t. II, p. 575.

Ah ! qu'elle dut calmer la soif divine par ses dispositions eucharistiques ! Alors qu'elle n'était encore qu'une toute jeune fille, elle aimait à faire oraison devant le saint Sacrement, « où, écrit-elle, je me sentais tellement tout appliquée, que jamais je ne m'y ennuyais. Et j'y aurais passé des jours et des nuits entières, sans boire ni manger, et sans savoir ce que je faisais, sinon de me consommer en sa présence comme un cierge ardent, pour lui rendre amour pour amour. Et je ne pouvais demeurer au bas de l'église, et quelque confusion que j'en sentisse en moi-même, je ne laissais de me mettre tout le plus proche que je pouvais du saint Sacrement. »

La vie claustrale lui permit d'épanouir ses aspirations. Nuits entières d'adoration immobile, communions ferventes qu'elle aurait faites, dit-elle, même si elle eût dû passer à travers un buisson de flammes, tout cela était animé d'une telle ardeur de charité qu'un jour où elle désirait immensément de communier sans pouvoir le faire, elle mérita d'entendre, de la bouche même de son divin Maître, ces paroles qui la transportèrent : « Ma fille, j'ai vu tes gémissements, et les désirs de ton cœur me sont si agréables que si je n'avais pas institué mon divin Sacrement d'amour, je l'instituerais pour l'amour de toi, pour avoir le plaisir de loger dans ton âme, et prendre mon repos d'amour dans ton cœur (1). »

En sa retraite de 1684, Notre-Seigneur lui fit comprendre qu'il l'avait « toute destinée à rendre un continuel hommage à son état d'hostie et de victime au très saint Sacrement ». Elle conclut qu'elle devait « en ces mêmes qualités Lui immoler continuellement son être par amour d'adoration, d'anéantissement et de conformité à la vie de mort qu'il a dans la sainte Eucharistie, pratiquant ces vœux sur ce modèle suave » (2). Ensuite de quoi, elle se trace un magnifique programme de vie religieuse eucharistique.

Nous l'avons vue dans sa jeunesse hantée par le désir de se consumer devant le saint Sacrement à l'instar d'un cierge. L'idée la suit toute sa vie. En 1689, un an avant sa mort, elle écrit encore au P. Croiset : « Oh ! que vous êtes heureux de participer tous les jours à ce divin Sacrement, de tenir ce Dieu d'amour entre vos mains et de le mettre en votre cœur ! Je

(1) *Vie et œuvres*, t. II, p. 105.
(2) *Ibid.*, p. 194.

n'envierais que ce seul bien, et de consommer, comme un cierge ardent, en sa sainte présence, tous les moments de vie qui me restent (1). » Alors qu'elle était maîtresse des novices, elle donne par écrit à l'une de ses filles cet avis pittoresque : « Il faut donc imiter le cierge ardent : que votre cœur soit la cire blanche, dont le propre usage est pour brûler, votre volonté sera comme la mèche laquelle n'est pas d'un seul fil : de même il faut que votre volonté soit unie à vos affections pour faire cette mèche entière, propre à être brûlée par le feu du divin amour, qui doit consommer en vous toutes les affections aux choses terrestres (2). »

Elle ne donnait certes aucun conseil dont elle n'eût été un vivant exemple. Aux heures où elle souffrait le plus, elle disait : « Que rendrai-je au Seigneur pour les grands biens qu'il me fait ? O mon Dieu, que vos bontés sont grandes à mon égard de vouloir bien me faire manger à la table des saints... Aussi savez-vous bien que sans le saint Sacrement et la croix, je ne pourrais pas vivre ni supporter la longueur de mon exil, dans cette vallée de larmes où je ne souhaiterais jamais la diminution de mes souffrances (3). »

De fait, c'est quand, selon son propre aveu, elle ne sentait plus le poids de la croix, et quand elle eut jeûné pendant neuf jours de la sainte Eucharistie, qu'elle mourut. Le matin de sa mort, elle demanda le saint viatique. On lui dit qu'on ne jugeait pas son état assez grave pour le lui donner ; elle supplia du moins qu'on lui accordât la sainte communion puisqu'elle était à jeun. On accéda à sa prière, et elle reçut ainsi, une dernière fois, Celui qui lui avait fait dire : « Il est bien doux de mourir, quand on a eu une constante et tendre dévotion au Cœur de Celui qui doit nous juger. »

∴

La vie intérieure de Marguerite-Marie est nettement caractérisée et s'harmonise parfaitement avec la dévotion au Sacré-Cœur. Celle-ci est la dévotion à l'amour : la réparation, le culte de l'Eucharistie n'en sont que des conséquences, très

(1) *Vie et œuvres*, p. 515.
(2) *Ibid.*, p. 664.
(3) *Ibid.*, p. 97.

importantes sans doute, mises en un relief particulier par le Maître, et par suite, faisant partie intégrante de la dévotion, mais conséquences quand même. Ce dernier trait, que nous empruntons à l'autobiographie de notre Sainte (1), nous le prouve.

« Faisant la lecture pour contribuer à l'entretien d'après vêpres, mon Bien-Aimé se présenta devant moi : Je veux te faire lire dans le livre de vie où est contenue la science d'amour. Et me découvrant son Sacré-Cœur, il m'y fit lire ces paroles : Mon amour règne dans la souffrance, il triomphe dans l'humilité, il jouit dans l'unité. »

Nous comprenons : souffrance réparatrice, humilité adoratrice, unité eucharistique, c'est toujours l'amour ; son règne, son triomphe, sa joie. Notre chère Sainte l'a bien saisi. Elle termine sa confidence par cette phrase : « Ce qui s'imprima si fort dans mon esprit que je n'en ai jamais perdu la mémoire. » Nous l'avons vue eucharistique, nous l'avons vue réparatrice, voyons-la surtout aimante. C'était toute sa sainteté. « *Super omnia hæc caritatem habete quod est vinculum perfectionis.* »

(1) Celle écrite par ordre de la Mère de Saumaise, t. II, p. 150.

A. Gonon,
Missionnaire apostolique d'Autun.

TEXTES ANCIENS

Aspirations au Cœur de Jésus

Migne a publié parmi les œuvres de saint Bernard une longue prière rythmée qui salue très pieusement chacun des membres du Christ en croix : les pieds, les genoux, les mains, le côté, la poitrine, le cœur, la face. On s'accorde aujourd'hui à reconnaître que cette prière n'est pas de saint Bernard. Le P. Blume l'attribue au B. Hermann Joseph, Prémontré mort en 1241 ; mais ce n'est pas certain. Toutefois on peut assurer qu'elle est du XIII[e] siècle. Nous donnons la traduction des strophes qui se rapportent au Cœur de Jésus.

O Cœur du souverain Roi, je te salue,
Je te salue d'un cœur joyeux,
A t'embrasser je prends mes délices.
Voici ce que mon cœur désire :
Que tu l'excites à te parler.

Quel amour t'entraînait
Et quelle douleur te torturait
Lorsque tout entier tu t'épuisais
Pour te donner à nous
Et nous arracher à la mort !

Combien elle fut amère, cette mort,
Combien atroce, combien exigeante,
Celle qui pénétra dans l'asile
Où vit la vie même du monde,
En te mordant, ô Cœur très doux !

Par cette mort que tu as supportée
Lorsque pour moi tu as cessé de battre,
O Cœur si aimé de mon cœur,
Porte sur toi mon amour :
C'est mon ardent désir.

O doux Cœur, entre tous bien aimé,
Purifie mon cœur attiré
Et endurci par les vanités.
Remplis-le de piété et de crainte
Et chasses-en les froides ténèbres.

Jusqu'à la moelle de mon cœur
Pécheur et coupable
Que ton amour pénètre,
Qu'il ravisse tout mon cœur
Languissant et blessé d'amour.

Dilate-toi, ouvre-toi,
Rose merveilleusement embaumée,
A mon cœur unis-toi,
Remplis-le d'onction et de componction.
Celui qui t'aime peut-il souffrir ?

Ce qu'il fait, il ne le sait vraiment pas,
Il est incapable de se contraindre,
Il ne met aucune mesure à l'amour,
Mille fois il voudrait mourir,
Celui que l'amour a vaincu.

Avec ardeur mon cœur crie vers toi,
O doux Cœur, car je t'aime :
Penche-toi vers mon cœur
Afin qu'il puisse s'unir à toi
Dévotement, cœur contre cœur.

Qu'il vive dans ton amour,
Qu'il ne sommeille point dans la tiédeur,
Que vers toi il prie et qu'il pleure,
Qu'il t'adore, qu'il t'honore,
Et que de toi il jouisse en tout temps.

Ouvre-toi, ô Rose du Cœur,
Dont le merveilleux parfum embaume,
Daigne te dilater,
Rends mon cœur haletant
Par la flamme du désir.

Que mon cœur à ton Cœur s'unisse,
Comme le tien, ô Jésus, qu'il soit blessé,
Car mon cœur à ton Cœur devient semblable
Si mon cœur est percé
Par les flèches de l'injure.

Enferme en ton sein
Mon cœur, afin qu'il soit près de toi
Dans une douleur joyeuse,
Et transforme-le si heureusement
Qu'à peine il se reconnaisse lui-même.

Qu'il se repose là, qu'il y demeure !
Voici qu'il s'élance déjà vers toi.
De toi il a une soif ardente,
O Jésus, ne t'oppose pas
A ce qu'il te goûte pleinement.

(Traduction du R. P. M.-V. Bernadot, O. P.)

∴

La charité éternelle de Dieu

Il est impossible de méditer sur l'amour divin dans le Sacré-Cœur sans penser à l'épître de saint Paul aux Ephésiens. L'Apôtre y expose la doctrine des bienfaits de Dieu par Notre-Seigneur : l'amour de Dieu fixant le choix des élus, et ceux-ci devenant, par le Christ, ses enfants d'adoption et vivant de la vie divine.

Nous détachons du chapitre III de cette épître la prière que saint Paul adresse à Dieu pour assurer aux siens le bienfait de cette vie divine. L'Apôtre y montre que l'union au Christ, *par la foi et par la charité,* nous rend capables de comprendre l'immensité de son amour pour nous. On lira ensuite avec profit le beau commentaire de saint Thomas d'Aquin sur cette prière. On ne saurait souhaiter paraphrase plus solide des paroles de Notre-Seigneur à sainte Marguerite-Marie : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes. »

∴

Je fléchis le genou devant le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ afin qu'il vous donne, selon les trésors de sa gloire, d'être puissamment fortifiés par son esprit, en vue de l'homme intérieur, et que le Christ habite dans vos cœurs par la foi, de sorte qu'enracinés et fondés dans la charité, vous deveniez capables de com-

prendre avec les saints quelle est la largeur et la longueur, la profondeur et la hauteur, même de connaître l'amour du Christ, qui surpasse toute connaissance, de sorte que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu.

A celui qui peut faire, par la puissance qui agit en nous, infiniment au-delà de ce que nous demandons et concevons, à lui la gloire dans l'Église et en Jésus-Christ, dans tous les âges, aux siècles des siècles. Amen.

On peut entendre ce texte de deux manières. La première, qui nous paraît davantage exprimer la pensée de l'Apôtre, se rapporte à la connaissance de Dieu.

Soit dans le présent, soit dans l'avenir, cette connaissance nous est nécessaire. Dans la vie future, la connaissance que nous aurons de Dieu et de l'humanité qu'il a bien voulu prendre, fera notre joie. « La vie éternelle est qu'ils vous connaissent, vous, seul vrai Dieu, et Celui que vous avez envoyé, Jésus-Christ » (Jean, XVII, 3). « Il entrera (dans la contemplation de la Divinité), et il sortira (dans la contemplation de l'Humanité), et il trouvera des pâturages » (Jean, X, 9). — D'autre part, comme la foi est l'inchoation ou le prélude de cette connaissance parfaite que nous aurons dans l'éternité, « la substance des choses que l'on espère et une conviction de celles que l'on ne voit point, elle fait subsister en nous ce que nous espérons sous la forme d'une ébauche ».

Elle a donc un double objet : la Divinité et l'Humanité du Christ. « Je n'ai pas jugé, disait l'Apôtre, que je dusse savoir autre chose parmi vous que Jésus crucifié » (I Cor., II, 2).

*
* *

L'Apôtre nous parle d'abord de la Divinité : *Puissiez-vous comprendre quelle est la largeur et la longueur, quelle est la hauteur et la profondeur.* Fortifiez-vous donc par la foi et la charité, et vous parviendrez ainsi à la vie éternelle, où vous aurez Dieu présent et le connaîtrez parfaitement. Que Dieu se manifeste à celui qui l'aime, saint Jean nous l'enseigne, XIV, 28 : « Celui qui m'aime, sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai et je me manifesterai à lui. » Il se manifeste aussi au croyant : « Si vous ne croyez pas, disait-il par le Prophète, vous ne me comprendrez pas » (Is., VII, 9). Il faut donc nous fortifier par la foi et la charité pour pouvoir *comprendre*.

Mais quelle est, au juste, la portée de cette parole ? S'agit-il de cette compréhension qui enferme en elle-même, contient la totalité de son objet ? Non assurément : Dieu ne saurait être compris d'aucune intelligence créée. « Prétends-tu sonder les profondeurs de Dieu, atteindre la perfection du Tout-Puissant ? » (Job, XI, 7). Personne ne saurait Le connaître aussi parfaitement qu'il est connaissable.

Mais *comprendre* signifie aussi saisir, embrasser : ce qui implique, avec la suppression de la distance, le voisinage. Et c'est là ce que l'Apôtre nous donne à entendre : afin que vous puissiez comprendre Dieu qui vous sera rendu présent et le connaître par sa présence même. « Je poursuivrai ma course, dit-il ailleurs (Phil., III, 12), pour tâcher de le saisir, puisque j'ai été moi-même saisi par le Christ. » Et cette compréhension est le bien commun à tous les saints. Elle doit être l'objet de nos efforts : « Courez de même pour remporter le prix » (I Cor., IX, 24).

Que sera cette connaissance que nous vaudra la présence de Dieu et qui pourtant ne pourra étreindre totalement son être infini et incompréhensible ? Que veulent dire ces mots : *Largeur, longueur, hauteur et profondeur* ?

Ils semblent empruntés à Job, IX, 7 : « Prétends-tu sonder les profondeurs de Dieu ? » C'était dire : Il est incompréhensible. Incompréhensibilité sur laquelle il insistait : « Il est plus haut que le ciel : que feras-tu ? Il est plus profond que le séjour des morts : que sauras-tu ? Sa mesure est plus longue que la terre, elle est plus large que la mer. » Expressions qui semblent donner à entendre que Job admettrait une certaine compréhensibilité de Dieu. En les faisant siennes, saint Paul l'accepterait aussi.

Mais quelle est-elle ? Saint Denys nous l'indique. Tout d'abord ces dimensions que Job voit en Dieu ne veulent pas être prises au sens matériel, mais bien métaphorique.

La largeur désignerait l'extension de la puissance et de la sagesse de Dieu sur toutes choses : « Il a répandu sa sagesse sur toutes ses œuvres » (Eccli., I, 10).

La longueur signifierait sa durée éternelle : « Vous, Seigneur, vous demeurez pour l'éternité » (Ps. CI, 23).

La sublimité ou la hauteur veut dire cette perfection et cette noblesse de nature qui dépassent à l'infini toute créature : « Le Seigneur est élevé au-dessus de toutes les nations » (Ps. XCII, 4).

La profondeur indiquerait l'incompréhensibilité de sa sagesse : « Qui sondera la profondeur de la sagesse divine ? » (Eccle., II, 25).

Voilà donc le but de notre foi et de notre charité : nous amener à cette connaissance de la puissance illimitée de Dieu, de son infinie et éternelle durée, de l'excellence de sa très parfaite nature, de la profondeur et de l'incompréhensibilité de sa sagesse, dans la mesure où cette réalité peut être atteinte.

*
* *

Mais une autre connaissance nous est aussi nécessaire : celle des mystères de l'Humanité du Christ. L'Apôtre le marque en cette parole : *Connaître l'amour du Christ qui dépasse toute intelligence.* En effet, tout ce qui est de la Rédemption et de l'Incarnation du Christ est l'œuvre de l'amour. Qu'il se soit incarné, c'est par amour pour nous. « Dieu, qui est riche en miséricorde, à cause du très grand amour dont il nous a aimés, et alors que nous étions morts par nos offenses, nous a rendus vivants avec le Christ » (Eph., II, 4). — S'il est mort, c'est encore par amour. Jésus lui-même nous dit : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (Jean, XV, 13). Et saint Paul : « Le Christ nous a aimés et s'est livré lui-même à Dieu pour nous, comme une oblation et un sacrifice d'agréable odeur » (Eph., II, 5). Aussi saint Grégoire s'écrie-t-il : « O ineffable dilection de la charité ! Pour nous racheter de l'esclavage, vous avez livré votre Fils. »

Aussi bien, avoir la connaissance de la charité du Christ est avoir celle de tous les mystères de son Incarnation et de notre Rédemption, dont la cause est son immense amour pour nous. Et cette charité dépasse toute connaissance naturelle, toute intelligence créée, elle reste incompréhensible. Et cette charité du Christ est celle que Dieu le Père nous a manifestée par le Christ : « Dieu était dans le Christ, se réconciliant le monde » (II Cor., V, 19).

*
* *

On pourrait encore entendre ces paroles dans un autre sens et les appliquer à la perfection de notre charité, de cette manière :

Fortifiez-vous dans la charité, afin que vous puissiez non seulement connaître, mais comprendre, avec tous les saints,

quelle doit être la *largeur* de la charité, qui s'étend jusqu'à nos ennemis. « Votre commandement est très étendu » (Ps. cxvi, 96). « Le Seigneur m'a fait sortir dans sa largeur » (Ps. cxvii, 10).

Dans la *longueur* il faudrait voir la puissance de la charité : elle ne défaille jamais. Commencée ici-bas (dans l'épreuve), elle s'achève au ciel dans la gloire. « La charité ne passera jamais » (I Cor., xiii, 8). « Les grandes eaux ne sauraient éteindre l'amour » (Cant., viii, 7).

La *hauteur* signifierait la direction de l'intention vers les choses célestes. Dieu ne veut pas être aimé pour les avantages matériels, ce qui serait le fait d'une charité très débile, mais seulement pour Lui-même.

La *profondeur* rappelle l'origine de la charité : ce n'est point de nous-même, mais de par le Saint-Esprit que nous aimons Dieu. « L'amour de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous a été donné » (Rom., v, 5).

⁂

On peut encore retrouver ces mêmes qualités dans le Christ Jésus et dans sa Croix. Son amour pour nous lui a fait choisir le genre de mort par lequel il nous a rachetés : ce fut celle de la croix, où nous pouvons relever ces mêmes dimensions et leur signification.

La *largeur*, formée par le bras transversal, auquel les mains furent clouées, nous rappelle que la charité doit étendre l'activité de nos œuvres jusqu'à l'amour de nos ennemis.

La *longueur*, c'est-à-dire la hauteur du bois de la croix qui porte le corps tout entier de la sainte Victime, marque la persévérance : seule, la charité persévérante soutient l'homme et assure son salut. « Celui qui aura persévéré jusqu'à la fin sera sauvé » (Matth., x, 22).

La *hauteur* est donnée par la partie supérieure sur laquelle la tête du Christ s'appuie : notre espérance doit s'élever jusqu'aux choses divines et éternelles. « La tête de l'homme est le Christ » (I Cor., xi, 3).

La profondeur se prend de la partie de la croix qui, enfoncée dans le sol, la soutient et ne se voit pas. Ainsi la profondeur de l'amour de Dieu est notre soutien, mais reste cachée : la raison de notre prédestination dépasse notre intelligence. Comme aussi l'immensité de l'amour dont le Christ nous a aimés : ainsi la charité l'emporte sur toute science humaine.

On pourrait ajouter encore : Ayez la charité unie à la science du Christ, et celle-ci surpasse la charité séparée de la science. Serait-il donc vrai que l'amour de Dieu joint à la science est supérieur à la charité d'un ignorant ? Il ne saurait en être ainsi : car un théologien, du fait qu'il est instruit, n'a pas une charité supérieure à celle de quelque vieille femme simple et ignorante, mais sainte. Disons, pour résoudre cette difficulté, qu'il s'agit ici de la science affective, qui doit accompagner la charité. L'effet de la connaissance est de nous porter à l'amour : plus nous connaissons Dieu, plus il nous faut l'aimer. C'est ce que demandait saint Augustin en cette prière : « Que je vous connaisse, mon Dieu, et que je me connaisse. »

L'effet d'une telle connaissance nous est exprimé par les paroles suivantes : *pour que vous soyez remplis de toute la plénitude de Dieu* : pour que nous recevions parfaite communication de tous ses dons, ici-bas de la plénitude des vertus, au ciel de la béatitude; ce qui est l'œuvre de la charité.

⁂

A Celui qui peut faire, par la puissance qui agit en nous, infiniment au-delà de ce que nous demandons et concevons, à Lui soit la gloire dans l'Église et en Jésus-Christ, dans tous les âges, aux siècles des siècles.

L'Apôtre rend grâces de tant de bienfaits. La puissance infinie de Dieu est la cause de ces merveilles. Il rend grâces à Dieu Christ et à Dieu Père qui accomplissent en nous infiniment au-delà de ce que notre cœur peut demander ou notre intelligence comprendre. Leur puissance apparaît dans les œuvres qu'elle accomplit en nous. Notre cœur, pas plus que notre esprit, n'auraient pu considérer, comprendre ou demander à Dieu qu'il se fît homme et que l'homme devînt Dieu et participant de la nature divine. C'est là cependant ce qui s'opère en nous, et cela dans l'Incarnation de son Fils. « Il nous rend participants de la nature divine », dit saint Pierre (II Pet., I, 4). — « Le Seigneur n'a donné à personne de raconter ses œuvres; et qui pourra découvrir ses grandeurs? Qui encore redira ses miséricordes ? » (Eccli., XVIII, 8.)

Gloire à Dieu le Père *dans son Église*, pour tout ce qu'il a fait dans cette Église qu'il a instituée. *Gloire dans le Christ*, pour le Christ ou par le Christ. Qu'il apparaisse glorieux, non seulement dans le temps présent, mais pour toutes les généra-

tions du siècle des siècles, de ce siècle qui contient tout. « Au Roi des siècles, immortel, invisible, seul Dieu, honneur et gloire dans les siècles des siècles. Amen. » (I Tim., I.)

SAINT THOMAS D'AQUIN.

(*Traduction du R. P. Jean Alix, O. P.*)

***

Le Sacré-Cœur et notre sanctification

La dévotion au Sacré-Cœur tient dans la spiritualité de sainte Gertrude une place qu'on peut bien appeler prépondérante. C'était, en effet, la forme concrète sous laquelle la sainte mettait en pratique le grand précepte de saint Benoît : *Nihil amori Christi præponere* (Reg., c. IV). Constamment elle avait les yeux fixés sur ce point central du mystère du Christ ; sans cesse elle y revient dans ses écrits. Pour la récompenser, le Seigneur la combla de faveurs insignes ; surtout il l'initia aux secrets les plus intimes de son divin Cœur, en la chargeant de les communiquer aux hommes et de devenir ainsi « le héraut de l'amour divin ».

L'enseignement de Gertrude sur le Sacré-Cœur est d'une plénitude et d'une précision que la dévotion moderne n'a guère dépassées. Elle nous montre ce Cœur « débordant de compassion, surabondant de charité et ne pouvant contenir l'amour qui le presse ». Mais elle ne s'arrête pas là : elle a pénétré dans ce palais étincelant, dans ce paradis merveilleux, et elle nous dévoile toutes les richesses de la vie intime du Seigneur qu'il renferme, toutes ses aspirations, toutes ses pensées, toutes ses vertus. Elle a entendu l'harmonieux cantique qui s'élève de cette lyre mélodieuse à la louange du Père ; elle a vu brûler sur cet autel d'or l'encens de l'amour et de la prière. Puis elle s'étend longuement sur le rôle du Sacré-Cœur dans l'économie de notre sanctification, montrant, sous les figures les plus diverses, comment tout vient du Père par le Cœur de son Fils incarné, et comment tout remonte vers lui par ce même intermédiaire. Nous ne pouvons essayer de présenter ici ne fût-ce qu'un résumé rapide de cette admirable doctrine. Nous nous contenterons de donner quelques extraits ; ils suffiront au lecteur pour se faire une idée au moins sommaire de la dévotion au Sacré-Cœur chez sainte Gertrude. Pour notre traduction nous avons suivi le texte latin publié par les Bénédictins de Solesmes en 1875.

***

Que mon âme vous bénisse, ô Seigneur, mon Dieu et mon Créateur ! Que mon âme vous bénisse, et que, du plus profond de mon cœur, elle confesse les miséricordes dont votre ten-

dresse, qui ne semble pouvoir se contenir, m'a entourée si gratuitement, ô Dieu plein d'amour... Parmi tous ces bienfaits dont vous m'avez prévenue, il en est deux que j'estime particulièrement au-dessus de tous les autres. Le premier c'est que vous avez imprimé sur mon cœur les caractères glorieux de vos plaies salutaires, et le second, que vous avez si réellement et si profondément percé ce même cœur des traits de votre amour (1), que quand vous ne m'auriez jamais donné d'autre consolation, soit intérieure, soit extérieure, ces deux faveurs auraient suffi à elles seules pour me combler de bonheur; et telle est la félicité qu'elles me procurent, que, dussé-je vivre encore mille ans, j'y trouverais à chaque instant plus de joie, plus d'instruction et plus de reconnaissance qu'il n'en faut pour rendre une âme heureuse.

A toutes ces grâces, vous avez encore voulu en ajouter une autre, en m'admettant aux intimités les plus précieuses de l'amitié : vous m'avez ouvert l'accès de cette Arche sacrée de la Divinité, qu'est votre Cœur uni au Verbe, pour que j'y pusse trouver la source féconde de toutes les jouissances. Tantôt vous me le présentiez gratuitement; tantôt, en signe plus évident de notre intimité réciproque, vous l'échangiez contre le mien. Par lui vous m'avez révélé les mystères cachés de vos jugements et de votre félicité ; par lui enfin vous avez attendri mon âme par tant de caresses de votre amour, que si je ne savais jusqu'à quel point vous daignez vous abaisser dans l'effusion de vos miséricordes, je serais dans l'admiration de vous voir donner des marques aussi extraordinaires de tendresse et d'affection à la plus digne de toutes les créatures, à votre bienheureuse Mère, qui règne avec vous dans les cieux...

Et maintenant, Seigneur, je vous rends ce qui est vôtre, et je vous offre le cantique de ma reconnaissance, pour que la vertu de l'Esprit Paraclet le fasse résonner sur la lyre mélodieuse de votre divin Cœur : « A vous, Seigneur, Dieu, Père adorable,

(1) Sainte Gertrude raconte cette faveur au chap. v du II[e] livre des *Révélations*. Elle avait demandé à une de ses compagnes de réciter chaque jour pour elle cette prière : « Par votre Cœur transpercé, très aimable Seigneur, transpercez son cœur des traits de votre amour. » Ne sachant, dans la suite, comment correspondre à la grâce dont elle avait été favorisée, elle reçut l'avis « d'honorer par une dévotion constante l'amour du divin Cœur suspendu à la croix, et de puiser ainsi à la source de charité que l'ardeur de cet amour ineffable a produite, l'eau de la vraie piété... »

louange et action de grâces, de la part de tout ce qui est au ciel, sur la terre et aux enfers, de tout ce qui est, fut et sera à jamais (1). »

∴

En la fête de l'apôtre saint Jean, comme elle assistait aux Matines et s'appliquait à l'office divin avec plus de dévotion qu'à l'ordinaire, le disciple que Jésus aimait lui apparut, la comblant de mille marques de tendresse. « Quelle grâce, dit-elle, pourrai-je donc obtenir, pauvre comme je suis, en votre très douce fête ? » Il répondit : « Viens avec moi, car tu es l'Élue de mon Dieu ; reposons-nous tous deux sur la poitrine bénie du Seigneur où sont cachés tous les trésors de la béatitude. » Et la prenant avec lui, il l'amena en l'aimable présence du Sauveur, la plaça à droite, et se retira pour se placer à gauche. Et comme ils reposaient ainsi tous deux avec suavité sur le sein de Jésus, saint Jean, montrant du doigt avec une respectueuse tendresse la poitrine du Seigneur, lui dit : « Voici le Saint des saints, qui attire à soi tout ce qu'il y a de bien au ciel et sur la terre. »

Alors elle demanda au bienheureux apôtre pourquoi il l'avait placée au côté droit du Sauveur tandis qu'il avait choisi le côté gauche. Il lui répondit : « J'ai déjà vaincu toutes choses et je suis devenu un même esprit avec Dieu ; c'est pour cela que je pénètre là où la chair ne saurait atteindre. J'ai donc choisi le côté fermé. Mais toi, qui vis encore dans la chair, tu ne pourrais comme moi pénétrer à l'intérieur. Je t'ai donc placée à l'ouverture du Cœur divin, pour que tu puisses boire à longs traits les flots de douceur et de consolation que dans son impétuosité l'amour divin répand avec abondance sur tous ceux qui le désirent. » Comme elle éprouvait une jouissance ineffable aux pulsations très saintes qui faisaient battre le Cœur de Jésus sans interruption, elle dit à l'apôtre : « Est-ce qu'au jour de la Cène, quand vous reposiez sur ce sein béni, vous ne sentiez pas le charme de ces suaves pulsations qui me comblent en ce moment de tant de bonheur ? » Il répondit : « Oui, je l'ai senti, et si profondément que la boisson la plus agréable n'imbibe pas plus le pain tendre que l'on mange, que la suavité de ce sentiment n'a pénétré mon âme ; et mon esprit en a

(1) *Révél.*, l. II, ch. XXIII.

été si échauffé que l'eau qu'un feu ardent fait bouillir ne saurait l'être davantage. » — « Pourquoi donc, reprit-elle, avez-vous gardé le silence et n'en avez rien dit, même si peu que ce soit, pour le profit de nos âmes ? » Il répondit : « Ma mission était de dire à l'Église naissante sur le Verbe incréé de Dieu une simple parole, qui suffirait jusqu'à la fin du monde à satisfaire l'intelligence du genre humain tout entier, sans toutefois que personne parvînt jamais à la comprendre pleinement. Quant à la révélation de ces suaves pulsations, elle était réservée pour les temps présents, afin qu'en entendant ces mystères le monde à son déclin reprenne quelque chaleur et se réveille de la torpeur où le plonge l'oubli de l'amour de Dieu (1).

***

Un jour, comme elle était malade et voyait les autres s'empresser d'aller au sermon, elle se plaignit doucement au Seigneur en ces termes : « Vous savez, mon bien-aimé, avec quelle joie j'entendrais ce sermon, si je n'étais pas retenue par la maladie. » Le Seigneur lui dit : « Veux-tu, ma bien-aimée, que je me fasse moi-même ton prédicateur ? » — « Très volontiers », répondit-elle. Alors le Seigneur la fit reposer sur son Cœur, si bien que le cœur de Gertrude se trouvait sur le cœur de Jésus. Quand elle s'y fut reposée pendant quelque temps avec douceur, elle sentit dans ce Cœur sacré deux battements d'une délicatesse merveilleuse. « Chacun de ces battements, lui dit alors le Seigneur, opère le salut des hommes. Le premier est pour les pécheurs : il crie vers Dieu le Père, dont il apaise la colère et qu'il incline sans cesse à la miséricorde ; il crie vers tous les saints, pour excuser à leurs yeux le pécheur et pour les exciter à intercéder en sa faveur ; il crie enfin vers le pécheur lui-même, dont j'attends la conversion avec une ardeur ineffable, et que j'appelle ainsi miséricordieusement à la pénitence. Par le deuxième battement de mon cœur qui est pour les justes, je m'adresse à mon Père, et je l'invite à se réjouir avec

(1) *Révél.*, l. IV, ch. IV. On sait que la première des grandes apparitions de Notre-Seigneur à Sainte Marguerite-Marie eut lieu également en la fête de saint Jean l'Evangéliste et en des circonstances analogues. Les paroles de S. Jean à Ste Gertrude ne sont pas, comme on le dit trop souvent, une prédiction ; elles constatent un fait déjà accompli à la fin du XIII[e] siècle.

moi de ce que j'ai versé si utilement mon sang pour le salut des justes, dans le cœur desquels je trouve maintenant tant de délices ; je m'adresse à toute la milice céleste, afin que tous ensemble louent la conduite si digne de louange des justes et me rendent grâces pour tous les bienfaits qu'ils ont reçus de moi et qu'ils recevront encore ; je m'adresse enfin aux justes eux-mêmes, en leur prodiguant pour leur salut les témoignages de mon amour et en les avertissant fidèlement de progresser de jour en jour et d'heure en heure. Le battement du cœur humain n'est interrompu ni par l'action de la vue ou de l'ouïe, ni par le travail des mains, mais continue toujours son mouvement ; de même le gouvernement du ciel et de la terre, la conduite de l'univers entier ne sera capable, jusqu'à la fin du monde de ralentir ou de suspendre, ne fût-ce que pour un seul instant, ce double battement de mon Cœur divin (1). »



Retenue par la maladie, il arrivait qu'après qu'elle avait transpiré, la fièvre tantôt augmentait, tantôt diminuait. Une nuit qu'elle se trouvait toute trempée de sueur, elle se demandait avec anxiété si son mal allait empirer, ou si elle en éprouverait un soulagement, quand le Seigneur Jésus lui apparut resplendissant de beauté comme une fleur éclatante. Il portait dans sa main droite la santé, et dans sa gauche la maladie, et, lui présentant les deux mains, il lui demanda de choisir ce qu'elle préférait. Mais, écartant l'une et l'autre, dans l'ardeur de son amour elle se jette en avant, pour s'élancer entre les bras du Sauveur jusqu'à ce Cœur très doux où elle sait que réside la plénitude de tout bien, lui demandant quelle était la volonté digne de toutes louanges. Et le Seigneur, l'accueillant avec bonté, la pressa tendrement sur sa poitrine, et la fit reposer sur son Cœur. Mais détournant la tête elle l'appuya contre la poitrine de Jésus, en disant : « Voici, Seigneur, que je détourne de vous mon visage, désirant de tout mon cœur que vous n'ayez aucun égard à ma volonté, mais qu'en toutes choses vous agissiez uniquement selon votre bon plaisir tout adorable. »

Ceci doit nous apprendre que l'âme fidèle doit s'abandonner, elle et tout ce qui lui appartient, à la divine Providence avec

(1) *Révél.*, l. III, ch. LI.

une telle assurance, qu'elle soit contente d'ignorer ce que le Seigneur fera d'elle, afin d'être d'autant plus certaine que le bon plaisir divin s'accomplira parfaitement en elle (1).

*
* *

En la fête solennelle de la toute lumineuse et toujours tranquille Trinité, elle récita en son honneur le verset suivant : « Gloire à vous, souveraine, très excellente, très glorieuse, très noble, très douce, très aimante, toute lumineuse, toujours tranquille et ineffable Trinité, qui êtes un seul et même Dieu, qui avez été avant tous les siècles, qui êtes maintenant et serez toujours la même. » Comme elle offrait à Dieu cette louange, elle vit le Fils de Dieu en son humanité, selon laquelle on le proclame moindre que le Père, se tenant debout en présence de l'adorable Trinité ; il apparaissait dans toute la grâce et la beauté d'une jeunesse florissante, portant sur chaque membre une fleur si éclatante et si belle que rien en ce monde visible ne saurait lui être comparé. Elle comprit par là que la petitesse de l'homme étant à jamais incapable de louer dignement la très excellente Trinité, qui est au-dessus de toute louange, Jésus-Christ, dans son humanité, s'empare de nos faibles efforts pour les ennoblir en lui-même et les transformer en un digne holocauste à la souveraine et indivisible Trinité.

Quand on entonna Vêpres, le Fils de Dieu tenant entre ses mains son Cœur très digne, l'offrit à la glorieuse Trinité comme une lyre harmonieuse, sur laquelle venaient résonner mélodieusement toute la dévotion, toutes les paroles qui se chantaient en cette fête. Ceux qui ne chantaient que par routine ou par une satisfaction purement humaine, sans aucun mouvement de dévotion, ne semblaient produire qu'un sourd murmure des cordes inférieures, tandis que la voix de ceux qui se proposaient avec piété de louer l'adorable Trinité retentissait à travers le très saint Cœur de Jésus en accords harmonieux et sonores.

Pendant Matines, comme on chantait l'antienne des Laudes : *Te jure laudant* (2), et qu'elle louait de tout son pouvoir la

(1) *Révél.*, l. III, ch. LIII.
(2) C'est l'antienne *Te jure laudant, te adorant, te glorificant omnes creaturae tuæ, o beata Trinitas*, que l'on chantait autrefois aux Laudes de la fête de la T. S. Trinité.

très sainte Trinité, en disant que volontiers, si c'était possible, elle expirerait en chantant cette même antienne et se consumerait tout entière à louer Dieu, jusqu'à en mourir ; la Trinité, toute resplendissante et toujours tranquille, parut se pencher avec amour et tendresse vers le très digne Cœur de Jésus, qui, comme une lyre merveilleuse, faisait résonner en sa présence son harmonieux cantique ; et en l'honneur de l'invincible toute-puissance du Père, de la sagesse du Fils et de l'Amour du Saint-Esprit, l'adorable Trinité attacha à cette lyre trois cordes, pour que leurs accords suppléassent à tout ce qui manquait aux louanges de l'âme (1).



Un jour elle assista en esprit à une messe chantée par Notre-Seigneur lui-même. Au moment de l'oblation, le Cœur très précieux du Seigneur Jésus sembla sortir de sa poitrine sacrée, et apparut sous la forme d'un autel d'or étincelant de lumière. Sur cet autel les Anges députés au ministère des hommes, offrirent avec grande joie des oiseaux vivants, symbole des prières et des bonnes œuvres accomplies par ceux dont ils étaient chargés. Puis tous les Saints s'approchèrent pour offrir à leur tour leurs mérites au Seigneur en louange éternelle et pour le salut de l'âme qui était là présente. Enfin parut un Prince magnifique, l'Ange gardien de Gertrude, portant un calice d'or qu'il offrit pareillement sur l'autel du Cœur divin; ce calice renfermait toutes les tribulations, les contrariétés, les peines que celle-ci avait endurées, tant en son esprit qu'en son corps, depuis son enfance. Et le Seigneur daigna bénir ce calice d'un signe de croix...

La Préface terminée, la rose éclatante du jardin des cieux, celle qui est bénie par-dessus toutes les crétures, la Vierge Marie, s'avançant, entonna d'une voix mélodieuse : *Sanctus, Sanctus, Sanctus,* exaltant dans ce mot trois fois répété l'incompréhensible toute-puissance, l'inscrutable sagesse et la très tendre bonté de la souveraine et indivisible Trinité... Et tous les saints poursuivirent en chantant *Dominus Deus Sabaoth.* Après quoi, le Seigneur Jésus, vrai Prêtre et Pontife suprême, se levant de son trône de gloire, prit entre ses mains son Cœur très saint, qui avait apparu sous la forme d'un autel d'or, et

(1) *Révél*, l. IV, ch. XLI.

l'éleva vers Dieu son Père pour le lui présenter, s'immolant ainsi lui-même d'une façon si ineffable, que nulle créature, si parfaite soit-elle, ne peut aspirer à pouvoir jamais comprendre. Or, à la même heure où le Fils de Dieu offrait à Dieu le Père son divin Cœur, on sonna la cloche à l'église pour l'Elévation. De sorte qu'à l'instant même le Seigneur accomplissait dans les cieux ce qu'il opérait sur la terre par le ministère du prêtre Et pourtant elle ignorait complètement à quel point on en était de la messe célébrée en ce moment.

Frappée d'admiration à la vue d'une merveille si incompréhensible, elle en éprouva un bonheur inexprimable. Puis le Seigneur lui fit signe de réciter le *Patèr noster* en s'unissant à l'amour avec lequel cette prière sublime avait été conçue et élaborée dans son très doux Cœur, avant d'être enseignée aux fidèles pour le salut de tous (1).

***

« Ton dévouement digne d'un Dieu, ô Amour, m'a ouvert l'entrée du tendre Cœur de mon Jésus. O Cœur rempli de douceur ! ô Cœur débordant de compassion ! O Cœur surabondant de charité ! O Cœur d'où la suavité et la miséricorde distillent en rosée ! ô Cœur, objet de ma tendresse, daignez absorber mon propre cœur en vous-même. Vous qui êtes plus cher à mon cœur que la perle la plus précieuse, invitez-moi au festin de la vie. Versez-moi le vin de votre consolation, toute indigne que j'en sois ; relevez dans votre divine charité les ruines dont mon âme est couverte, et suppléez à sa misère par votre opulence si généreuse.

« O amour, prends ce Cœur divin, cet encensoir où brûle un si suave encens, cette hostie si noble : offre-le pour moi sur l'autel d'or où est scellée la réconciliation de l'homme ; offre-le pour suppléer à ce qui m'a manqué jour par jour dans tout le cours de ma vie, durant laquelle j'ai été pour toi si stérile. O amour ! plonge mon âme dans les flots qui jaillissent de ce Cœur si rempli de bonté ; ensevelis toute la masse de mes iniquités et de mes négligences dans les profondeurs de sa divine miséricorde. Eclaire mon intelligence, purifie mes affections par ce contact avec Jésus. Détache mon cœur de tout ce

(1) *Révél.*, l. IV, ch. LIX. Nous terminerons ces extraits, trop incomplets, par un passage des *Exercices* de sainte Gertrude. Nous en empruntons le texte à la belle traduction de Dom Guéranger (6ᵉ édition, pp. 320 et 321).

qui est charnel ! rends-le libre et dégagé, afin que, l'heure de la mort étant arrivée, je puisse, grâce à toi, le remettre sans tache entre les mains de Dieu.

Oh ! quelles délices dans ce séjour où la souveraine louange et la souveraine action de grâces sont rendues éternellement au Seigneur, Un en substance et Trine en personnes, par la divine Unité et la divine Trinité elles-mêmes ; où les musiciens célestes suspendent leurs accords pour écouter en silence une telle harmonie ; ou l'armée des Séraphins abaisse tout à coup ses ailes dans un ravissement ineffable ! Dieu de mon cœur, objet chéri de mes vœux, par votre puissance et votre ressource infinies, admettez dès cette heure, dans les mélodies qui s'échappent de votre divin Cœur, une note nouvelle pour exprimer mon indigne louange, mon impuissante action de grâces. Que cet accent nouveau, inséré dans votre harmonieux cantique, soit l'hommage que je vous dois en retour de vos bienfaits, pour m'avoir créée, pour m'avoir rachetée, pour m'avoir élue et retirée du monde. Renfermez aussi mon amour pour vous dans cette mélodie que vous m'aurez consacrée. Que j'aie toujours soif de votre louange ; que mon désir de retourner à vous qui m'avez créée, soit toujours plus ardent, jusqu'à ce que, ayant enfin déposé le poids du corps, je paraisse devant vous dans votre sanctuaire le plus intime (1). »

SAINTE GERTRUDE.

(*Traduction du R. P. Dom J. Hayben, O. S. B.*)

(1) On retrouve les mêmes pensées chez sainte Mechtilde, la compagne et la confidente de Sainte Gertrude. La dévotion au Sacré-Cœur était du reste chose familière aux moniales bénédictines d'Helfta à la fin du XIII[e] siècle. Dans la suite, les écrits de sainte Gertrude et de sainte Mechtilde contribuèrent beaucoup à répandre cette dévotion et à préparer le culte public du Sacré-Cœur. Fait intéressant à noter : dès le 20 octobre 1674, un an avant la grande apparition de Notre-Seigneur à Marguerite-Marie, les bénédictines établies à Montmartre, à l'endroit même où s'élève actuellement la basilique, célébraient déjà la Messe et l'Office propres du Sacré-Cœur.

Avec la permission des Supérieurs.

Imprimatur : ✝ FELIX, episc. Forojul.

Le Gérant : E. AUBIN. Imp. E. AUBIN. — LIGUGÉ (Vienne).

N° 10. 10 JUILLET 1920.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

Le mérite dans la vie spirituelle

(Deuxième article)

III

Le principe du mérite

La grâce est le principe premier et radical dont procède le mérite, comme notre âme est la source de nos actes, comme le tronc nourricier dans l'arbre est la cause des fleurs et des fruits ; mais de même que l'arbre fructifie par ses branches, que l'âme opère par ses facultés, ainsi la grâce produit l'œuvre salutaire et méritoire par l'intermédiaire des habitudes infuses, c'est-à-dire : les vertus théologales qui ont Dieu pour objet et plongent leurs racines dans la vie divine ; les vertus morales, avec leurs innombrables ramifications ; les dons du Saint-Esprit, qui nous disposent à recevoir docilement la touche du divin Paraclet et sont en nous comme des germes d'héroïsme, semblables à une plante dont l'héroïsme est la fleur ou à une lyre dont l'héroïsme est le son.

Or c'est par la vertu de charité que la grâce est le principe du mérite, de telle sorte que les actes des autres vertus deviennent méritoires dans la mesure où ils sont infor-

més par la charité. Assurément la charité n'est pas la seule qui sera couronnée, la seule vertu qui honore Dieu (1). L'impulsion et le motif des autres vertus sont louables, elles peuvent toutes monter vers Dieu ; mais c'est elle qui les dirige, qui les informe, qui leur donne d'être agréables au suprême Rémunérateur. De même, en effet, que la volonté est la puissance maîtresse qui commande à toutes les autres, la charité est la reine qui impose ses ordres à toutes les vertus (2) ; elle est aussi l'organe de vie par lequel la grâce fait arriver le mérite aux divers actes, comme le cœur lance le sang dans toutes les parties de notre corps.

L'Écriture signale avant tout le motif de la charité dans les œuvres que Dieu bénit : c'est parce qu'elles sont faites par amour, au nom de Jésus, pour la gloire de Dieu : « *In nomine meo, quia Christi estis... omnia in gloriam Dei facite* (3). » Saint Paul déclare que les actes, même exquis, de la foi la plus convaincue, transporter les montagnes, souffrir les tortures du bûcher, n'ont de valeur pour la vie éternelle que s'ils sont inspirés par la charité (4).

Nos œuvres, en effet, pour être méritoires, doivent être dignes de Dieu, se rapporter à notre fin dernière ; or c'est la charité qui les oriente vers cette destinée. Parce qu'elle est la vertu souveraine, elle gouverne toutes les vertus ; parce qu'elle a pour objet la fin universelle, elle doit commander aux fins particulières, diriger toutes les habitudes avec leurs actes vers le terme unique et suprême. Comme aucun moyen n'est mis en œuvre que par le désir de la fin dernière, aucune œuvre ne monte efficacement vers Dieu que par la charité (5).

Mais en quoi consiste cet empire de la charité sans le-

(1) Voir le Concile de Trente, ch. x et xvi de la sess. VI, et les prop. 55 et 56 condamnées dans *Quesnel*, apud Denzinger, 1405, 1406.

(2) Cf. *S. Thom.*, Iª IIæ, qu. 114, art. 4.

(3) *Marc*, ix, 40 ; *I Cor.*, xi ; *Colos.*, iii, 17.

(4) *I Cor.*, xiii, 1-3.

(5) Cf. *Hors de l'Église point de salut*, 2ᵉ éd., p. 186-7.

quel nos œuvres seraient frappées de stérilité? Ici certains théologiens s'écartent de saint Thomas; selon quelques-uns, il suffit d'une influence habituelle qui provient de l'existence même de la charité dans l'âme (1); selon d'autres, l'influence habituelle suffit pour les actes des vertus surnaturelles, mais il faut l'influence virtuelle pour les actes des vertus acquises (2); selon saint Thomas et son école, l'influence actuelle n'est pas requise, mais il faut pour tous les cas une influence au moins virtuelle (3).

Nous ne voulons pas entrer dans des discussions d'école; qu'il nous suffise d'exposer la doctrine du Docteur Angélique.

L'influence habituelle est insuffisante; car, remarque le saint Docteur, personne n'opère tant que ses énergies restent à l'état habituel (4). Il n'est pas nécessaire, d'autre part, qu'une intention actuelle intervienne dans chaque action pour l'orienter vers la fin dernière; mais il faut une influence virtuelle, un ébranlement efficace qui se continue après même que l'ordre a cessé. Or tout cela suppose un *acte précédent*, de pensée et de volonté, qui a ordonné tous les actes suivants et se continue en eux, comme l'impulsion du début, dans le mouvement qu'elle a provoqué : *Sed oportet quod prius fuerit cogitatio de fine, qui est caritas,et quod ratio actiones sequentes in finem ordinaverit* (5).

La notion même du mérite requiert que les œuvres soient surnaturelles et se rapportent à la fin dernière. Or les actes des vertus acquises ne sont pas surnaturels essentiellement, mais dans la mesure où l'intention de la charité les a dirigées et fécondées. Quant aux actes des vertus infuses, bien

(1) Cf. *Vasquez*, Disp. CXXVII, CCXVII.

(2) Cf. Suarez, de *Gratia*, XII, c. VIII-X; Mazzella, *De virtutibus infusis*, n. 134.

(3) Beaucoup d'autres théologiens sont ici d'accord avec le Docteur Angélique, v. g. saint Bonaventure, II *Sent.*, diss. 4; Bellarmin, *De Justif.*, cap. XV.

(4) S. Thom., II *Sent.*, dist. 40, q. 1, a. 5, ad 6.

(5) S. Thom., II Sent., dist. 38, q. 1, art. 1, ad 4.

que surnaturels par eux-mêmes, ils ne se rapportent efficacement à la fin dernière et à la gloire de Dieu que s'ils sont informés par la vertu qui a pour objet la fin dernière, c'est-à-dire cette divine charité à laquelle il appartient de mouvoir les autres vertus et de diriger leurs actes, comme dans l'ordre naturel, la volonté met en branle toutes les autres facultés et les applique à leurs actes respectifs. Cette direction, cette orientation, cet ébranlement, impliquent nécessairement un acte dont l'énergie se maintient dans toute la série des mouvements qui en dérivent. Et voilà précisément ce que nous appelons l'influence virtuelle de la charité.

IV

En pratique, tous les actes du juste qui ne sont pas des péchés véniels sont méritoires

Saint Thomas affirme très catégoriquement que, dans l'homme en état de grâce, il ne saurait y avoir d'acte indifférent : si l'acte est bon, il est méritoire ; s'il n'est pas bon, il est déméritoire. Les pécheurs et les infidèles peuvent assurément faire certains actes qui ne sont pas méritoires, n'étant pas encore vivifiés par la grâce, mais qui, d'autre part, gardent leur bonté naturelle (1), comme honorer les parents, payer les dettes, respecter la foi des serments et des traités. Dans les justes, au contraire, l'acte qui est bon dans l'ordre naturel revêt aussi, par l'influence de la charité, le caractère du mérite : *Habentibus caritatem omnis actus est meritorius vel demeritorius* (2).

Nous avons exposé ailleurs cet enseignement de l'Angélique Maître (3). L'état de justice, en effet, appelle la cha-

(1) Nous exposons longuement cette doctrine dans *Hors de l'Eglise point de salut*, 2e éd., p. 59 et ss.
(2) S. Thom., *Quæst. disp.*, *de Malo*, q. 2, a. 5, ad 7.
(3) *Marie pleine de grâce*, p. 114-116, Paris, Lethielleux.

rité, et la charité est active ; elle ne peut manquer de provoquer, d'exciter nos énergies, de les incliner vers Dieu. Elle dirige à l'origine notre intention vers la fin dernière, et par ce mouvement primitif elle communique son influence à toutes les vertus, de même que la volonté impose son commandement à toutes les puissances : cette impulsion se continue après même que l'ordre a cessé ; elle reste encore dans les vertus et dans les actes, et de la sorte toutes nos œuvres sont vivifiées par la charité et deviennent méritoires. Stimulée par ses forces natives à passer en acte, la charité renouvelle assez souvent son impulsion pour que notre intention soit suffisamment dirigée vers Dieu, que tous les actes bons soient saisis par cet élan général et emportés vers l'éternité. Voilà comment toutes les actions du juste sont entraînées dans le courant qui sanctifie, comment en vertu de l'impression reçue elles restent toujours orientées vers la fin de la charité et se rapportent à Dieu, sans même que nous y pensions actuellement. Boire et manger selon la mesure de la tempérance, se récréer honnêtement, tout cela sort du cercle de la vulgarité, il n'y a plus ici le néant de la bagatelle : tout est grand, tout est noble, car ces actions ont pour mesure l'éternité qui en est l'enjeu.

Résumons en un seul argument cette belle et consolante doctrine : tout acte bon se ramène à la fin d'une vertu, toute vertu converge vers la fin de la charité, car celle-ci est la reine qui commande à toutes les vertus, comme la volonté à toutes les puissances. Tout les actes bons se rapportent donc à la fin de la charité, subissent son influence, deviennent méritoires. Les actions qui échappent à cet empire universel sont nécessairement en dehors de la fin dernière, déréglées, entachées de démérite.

Telle est, en un mot, la portée de cet enseignement thomiste : dans le juste, tout acte qui est raisonnable et délibéré doit se trouver ou dans le cercle de la fin dernière, et partant il est vivifié par la charité et méritoire, ou en dehors de ce cercle, et par là même il est désordonné et péché

véniel : *Habentibus caritatem omnis actus est meritorius vel demeritorius.*

V

Le rôle de l'imperfection dans la vie spirituelle.

Une objection se présente spontanément à l'esprit : si dans les justes tous les actes sont des mérites ou des péchés véniels, il ne reste plus de place pour l'imperfection !

On a construit sur ce sujet de l'imperfection de nombreuses théories que nous éviterons de discuter. Voici comment nos principes thomistes nous autorisent à concevoir l'imperfection. Il est permis tout d'abord d'appeler imperfection des actes *indélibérés* qui ne sont ni mauvais ni méritoires et dont nous pourrions diminuer la somme si nous restions davantage sur nos gardes. Combien d'actes chaque jour nous échappent, qui préviennent notre réflexion, notre délibération, notre liberté ! Mais précisément parce qu'ils ne sont pas humains, ils ne sont pas dignes d'une sanction, peine ou récompense, et ils ne comptent pas dans notre histoire... Cependant ils arrêtent ou interrompent la trame de la perfection, ils empêchent que notre vie ne soit entièrement remplie, ils mettent du vide dans nos journées...

L'âme de Notre-Seigneur n'a jamais connu d'acte indélibéré, pas plus qu'elle n'a été soumise à l'ignorance (1). De même, de nombreux théologiens regardent comme certain qu'il n'y eut jamais en la Sainte Vierge d'action indélibérée, au moins pendant le temps de la veille. Pourquoi donc nos actes préviennent-ils le contrôle de l'intelligence et l'empire de la volonté ? C'est grâce à l'ignorance, à la concupiscence, aux passions. Rien de semblable en Marie. Sa science infuse la garantit contre toute imprévoyance et

(1) Voir notre livre *Le Mystère de l'Incarnation*, p. 265, ss.; et le Décret du Saint-Office, *Acta Apostolicae Sedis*, 1er juillet 1918.

son immaculée conception, avec le privilège de l'intégrité absolue, lui assure l'immunité contre la concupiscence, et les orages des sens (1). Les saints, sans arriver à supprimer tous les actes indélibérés, avancent en perfection dans la mesure où ils les diminuent.

Voilà ce qu'on peut appeler des imperfections, ni coupables ni méritoires, mais que la sainteté s'efforce de rendre de plus en plus rares, quand elle gémit de ne pouvoir les écarter entièrement.

Notre doctrine s'entend des actes vraiment humains ; pour ceux-ci, dans le juste, il n'y a pas de milieu : ou mérite ou péché véniel.

On peut ensuite entendre par imperfections des actes bons, honnêtes, même louables en soi, mais qui restent quelque peu découronnés parce qu'ils pouvaient être meilleurs. Les exemples ici sont nombreux et familiers ; on accepte une satisfaction permise, comme se rafraîchir en dehors des repas, fumer ou priser par pur agrément et sans nécessité : on prolonge des conversations utiles mais qu'on aurait pu abréger ; on permet aux yeux de voir, aux oreilles d'entendre, quand il serait opportun de mortifier la curiosité, etc.etc. Tout cela, restant dans le cercle de ce qui est licite, reste aussi dans le cercle de ce qui est méritoire ; mais combien le progrès eût été plus rapide et le mérite plus intense si l'on avait choisi l'autre alternative ! Celle-ci n'oblige pas, sauf peut-être en certaines circonstances particulières où le refus serait une résistance à la grâce et une ingratitude envers Dieu ; en usant de sa liberté, on fait encore le bien : on ne monte pas vers les régions de l'idéal surnaturel. Nous pouvons dire de ces actes qu'ils sont quelque peu découronnés, partant, des imperfections que les saints refusent de s'accorder (sans avoir cependant fait le vœu du parfait ou du plus parfait), mais qui ne sont pas privés de toute récompense.

C'est ainsi que le thomisme se garde de toute exagéra-

(1) Cf. *Marie pleine de grâce*, p. 117.

tion : tout en faisant résonner le plus souvent possible aux oreilles des justes le *sursum corda*, il ne décourage personne, il dit aux bonnes volontés que ce qui n'est pas péché véniel, même en restant imparfait, est encore digne de l'éternité : *Habentibus caritatem omnis actus est meritorius vel demeritorius*.

VI

Importance de cette doctrine de saint Thomas pour la vie spirituelle.

On constatera une fois de plus que la véritable spiritualité doit s'appuyer sur la saine théologie. Cet enseignement du Docteur angélique n'est pas fait pour favoriser le quiétisme ou l'indolence spirituelle. A la pensée qu'un de ses actes qui n'est pas orienté vers la fin dernière est désordonné, entaché de démérite, le juste s'efforcera de se tourner vers Dieu très souvent, d'ordonner toute sa journée vers Lui dès le matin par une sorte de pacte qu'il entend tout faire pour la gloire divine, et par chacune de ses actions, de ses peines ou de ses joies procurer au Seigneur toute la louange que les anges et les saints Lui procurent dans la bienheureuse éternité. Et puisque le degré de l'amour est le degré du mérite, il renouvellera fréquemment les actes de charité avec le pacte suave qui a déjà imprimé le branle et l'élan surnaturel aux œuvres et aux devoirs d'état. Il restera aussi très attentif à diminuer la somme des actes indélibérés ou imparfaits et à donner à son existence cette plénitude du mérite qui est, dans le sens complet, la vie féconde, la vie intense...

D'autre part, comme il est consolant de se dire que la journée n'est pas gaspillée, qu'une carrière est remplie dans la mesure où elle se maintient à l'abri du péché véniel ! Tous les actes alors sont pleins d'éternité et les paroles de saint Paul réalisent toute leur portée : « *Notre légère affliction du moment présent produit pour nous, au-delà de*

toute mesure, un poids éternel de gloire (1). » Voyez comment l'Apôtre recourt aux antithèses et aux superlatifs pour nous donner une idée de la valeur méritoire : ce qui est *momentané* ici-bas produit *l'éternel* ; ce qui est *léger* vaut un *poids* immense ; ce qui est *tribulation* dans la vie présente produit la *gloire* pour l'au-delà ; et tout cela sans limite, dans une sublimité qui défie notre langage et nos conceptions.

Essayons cependant de mieux comprendre encore et considérons les trois chefs principaux qui multiplient nos titres à la récompense.

Tout d'abord la charité : puisque c'est elle qui est le principe du mérite, la récompense qui est due aux actes à raison de la charité l'emporte incomparablement sur la récompense qui leur vient à raison de l'objet (2). Donc, au ciel, le juste qui a plus de charité est placé plus haut, quoiqu'il en soit du nombre des années passées ici-bas.

En second lieu, l'excellence des œuvres. De même qu'il y a une hiérarchie dans les vertus, il y a un ordre dans les actions, et lorsque la charité est égale de part et d'autre, la prééminence appartient sans conteste à l'œuvre dont l'objet est plus noble, comme la virginité surpasse la continence conjugale et comme la contemplation agissante l'emporte sur la simple vie active. Saint Thomas (3) donne d'autres exemples très suggestifs : de même que l'architecte est mieux payé que le simple manœuvre, quoique celui-ci peine davantage, ainsi dans l'ordre surnaturel ceux qui vaquent à des œuvres plus hautes, plus nobles, plus exquises, comme les évêques, les docteurs, si leur charité, par ailleurs, n'est pas inférieure, ont droit à une meilleure récompense. C'est pourquoi les œuvres de la Sainte Vierge ont été plus méritoires que les supplices des martyrs, non

(1) II Cor,, IV, 17.

(2) « Præmium respondens merito ratione caritatis, quantumcumque sit parvum, est majus quolibet præmio respondente actui ratione sui generis ». (S. Thom., IV Sent., dist. 49, q. 5, a. 5, ad 5.

(3) S. Thom., *Quodlib.* VI, a. 11 ; *Comm. in I Cor.*, c. II, lect. II.

seulement à cause de la charité héroïque, plus grande, mais aussi à cause de l'objet, plus élevé, et du terme, plus parfait, auxquels elles se rapportaient. Le seul consentement donné au message de Gabriel : *Fiat mihi secundum verbum tuum*, eut plus de valeur, dit saint Bernardin de Sienne (1), que les actes les plus merveilleux des anges et des saints.

En troisième lieu, la difficulté ou la quantité des œuvres. Il est manifeste que si l'œuvre a coûté plus d'efforts, duré plus longtemps, elle doit être payée plus abondamment. Toutefois ce point de vue n'est que secondaire et ne regarde que la récompense accidentelle, la récompense essentielle se tirant toujours du côté de la charité. Supposons au ciel deux justes qui ont le même degré de charité, mais dont l'un a peiné plus longtemps, souffert des tourments plus intenses, passé par le martyre : la récompense essentielle, la vision et l'amour béatifiques, sera égale, mais le martyr aura en plus son auréole, des joies et des gloires accidentelles plus grandes.

Une conclusion très claire se dégage pour la vie spirituelle : développer de plus en plus la charité, rechercher les œuvres exquises, affronter les luttes du devoir, surmonter les difficultés, afin d'avoir une éternité plus pleine et donner à Dieu plus de gloire.

Fr. ÉDOUARD HUGON,
Rome, Collège Angélique.

(1) S. BERNARDIN, *Œuvres*, t. II, serm. 51, ch. 1.

L'élément fondamental de l'état mystique

Gustate et videte quoniam suavis est Dominus. (Ps. 33.)

Quiconque lit attentivement les descriptions que les âmes favorisées du ciel nous ont faites touchant leur état, en arrive peu à peu à considérer la contemplation, prise dans son fond et dans sa note caractéristique la plus constante, comme une expérience, éprouvée à travers une sorte de passivité psychologique, de cet amour divin qui forme le courant de la vie surnaturelle. Les mystiques ont l'impression, plus ou moins sensible, d'une intervention étrangère à eux en quelque sorte, et qui monte néanmoins des profondeurs de leur être pour les unifier dans une tendance à Dieu et une certaine jouissance de Lui qui établit la paix dans leur âme.

Je simplifie sans doute. Mais je ne crois pas fausser leurs déclarations. Pour donner une idée de la complexité plus riche de ce phénomène, sans nous embrouiller cependant, je vais choisir à travers leurs propres écrits quelques pages représentatives. Puis il faudra rendre compte de cette expérience. J'essayerai de le faire en montrant comment ce mouvement d'âme s'opère *ontologiquement* selon les principes de la théologie thomiste, et comment il apparaît dans la conscience *psychologique* de façon à constituer l'état mystique.

§ I. — D'après les confidences des mystiques, l'élément fondamental de la contemplation consiste dans un mouvement passif d'amour pour Dieu qui aboutit d'ordinaire a un certain sentiment de sa présence.

Commençons par bien distinguer cet état de celui que nous avons décrit naguère en parlant du rôle de la charité dans l'effort de l'âme vers la contemplation. Saint François de Sales va nous y aider :

« Je ne parle pas ici, Theotime, du recueillement par lequel ceux qui veulent prier se mettent en la présence de Dieu, rentrans en eux-mesmes, et retirans, par manière de dire, leur âme dedans leur cœur pour parler à Dieu ; car ce recueillement se fait par le commandement de l'amour, qui nous provoquant à l'orayson, nous fait prendre ce moyen de la bien faire, de sorte que nous faysons nous-mesme ce retirement de nostre esprit. Mais le recueillement duquel j'entens parler ne se fait pas par le commandement de l'amour, ains par l'amour mesme ; c'est à dire, nous ne le faysons pas nous-mesmes par élection, d'autant qu'il n'est pas en nostre pouvoir de l'avoir quand nous voulons et ne dépend pas de nostre soin, mays Dieu le fait en nous quand il luy plait par sa tres-saincte grace. Celuy, dit la bienheureuse mere Therese de Jesus, qui a laissé par escrit que l'oraison de recueillement se fait comme quand un herisson ou une tortue se retire au-dedans de soy, l'entendait bien, hormis que ces bestes se retirent au-dedans d'elles-mesmes quand elles veulent; mais le recueillement ne gist pas en nostre volonté, ains il nous advient quand il plaist à Dieu de nous faire cette grace.

« Or il se fait ainsy. Rien n'est si naturel au bien que d'unir et d'attirer à soy les choses qui le peuvent sentir, comme font nos ames, lesquelles tirent tousjours et se rendent à leur thrésor, c'est à dire à ce qu'elles aiment. Il arrive donc quelquefois que Nostre-Seigneur respand

imperceptiblement au fond du cœur une certaine douce suavité qui tesmoigne sa présence, et lors les puissances, voire mesme les sens extérieurs de l'âme par un certain secret consentement se retournent du costé de cette intime partie où est le tres-aimable et tres-cher espoux...

« Vous noterez soigneusement, Theotime, qu'en somme tout ce recueillement se fait par l'amour, qui sentant la presence du bien-aimé par les attraits qu'il respand au milieu du cœur, ramasse et rapporte toute l'ame vers iceluy par une tres-aimable inclination, par un tres-doux contournement et par un delicieux reply de toutes les facultez du costé du bien-aimé, qui les attire à soy par la force de sa suavité, avec laquelle il lie et tire les cœurs, comme on tire les corps par les cordes et liens matériels (1). »

« N'avez-vous jamais pris garde, Theotime, à l'ardeur avec laquelle les petits enfants s'attachent quelquefois au sein de leurs meres, quand ils ont faim? On les voit grommellans, serrer et presser la mammelle, succans le laict si avidement, que mesme ils en donnent de la douleur à leurs meres. Mais après que la fraischeur du laict a aucunement appaisé la chaleur appetissante de leur petite poictrine, et que les agreables vapeurs qu'il envoye à leur cerveau commencent à les endormir, Theotime, vous les verriez fermer tout bellement leurs petits yeux, et ceder petit à petit au sommeil, sans quitter neantmoins la mammelle sur laquelle il ne font nulle action que celle d'un long et presque insensible mouvement de levres, par lequel ils tirent tousjours le laict qu'ils avalent imperceptiblement : et cela ils le font sans y penser, mais non pas certes sans plaisir : car si on leur oste la mamelle avant que le profond sommeil les ait accablez, ils s'esveillent et pleurent amerement, tesmoignans en la douleur qu'ils ont en la privation, qu'ils avaient beaucoup de douceur en la possession. Or, il en est de mesme de l'ame qui est en repos et quiétude devant Dieu; car elle succe presque insensiblement

(1) *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. VI, ch. VII.

la douceur de cette presence, sans discourir, sans opérer et sans faire chose quelconque par aucune de ses facultez, sinon par la seule pointe de la volonté qu'elle remue doucement et presque imperceptiblement, comme la bouche par laquelle entre la delectation et l'assouvissement insensible qu'elle prend à jouyr de la presence divine...

« Elle n'a plus besoin de s'amuser à discourir par l'entendement ; car elle voit d'une si douce veuë son espoux present, que les discours luy seraient inutiles et superflus. Que si mesme elle ne le voit pas par l'entendement, elle ne s'en soucie point, se contentant de le sentir auprès d'elle par l'aise et satisfaction que la volonté en reçoit. Hé ! la mere de Dieu, Nostre-Dame et maistresse, estant enceinte, ne voyait pas son divin enfant : mais le sentant dedans ses entrailles sacrées, vray Dieu, quel contentement en ressentait-elle? Et saincte Elizabeth ne jouyt-elle pas admirablement des fruicts de la divine presence du Sauveur, sans le voir, au jour de la tres-saincte visitation? L'âme non plus n'a aucun besoin, en ce repos, de la memoire : car elle a present son bien-aimé. Elle n'a pas aussi besoin de l'imagination : car qu'est-il besoin de se representer en image, soit exterieure, soit interieure, celuy de la presence duquel on jouyt? De sorte qu'enfin c'est la seule volonté qui attire doucement, et comme en tettant tendrement le laict de cette douce presence ; tout le reste de l'ame demeurant en quietude avec elle par le suavité du plaisir qu'elle prend (1). »

Sainte Thérèse avait dit pareillement : « Voici une comparaison que je vous prie de bien remarquer parce qu'elle me paraît très juste (2). L'âme ressemble alors à un petit enfant à la mamelle, attaché au sein de sa mère, qui, dans sa tendresse, lui fait couler le lait dans la bouche sans qu'il ait à remuer les lèvres. De même ici, la volonté est à son

(1) *Ibid.*, ch. IX.

(2) Au manuscrit de Valladolid, on lit cette note : « Cette comparaison explique comment il est possible d'aimer Dieu sans savoir que l'on aime, ni ce que l'on aime, chose difficile à entendre. »

amour, sans effort de l'entendement. Le Seigneur veut que, sans travail de l'esprit, elle comprenne qu'elle est avec lui; il veut qu'elle se contente d'avaler le lait qu'il lui verse dans la bouche et d'en savourer la douceur. Ainsi, qu'elle reconnaisse que c'est de lui qu'elle reçoit cette faveur, qu'elle soit heureuse d'en jouir, mais qu'elle ne cherche pas à savoir comment elle en jouit, ni même à connaître ce dont elle jouit (1). »

Transcrivons encore une page où la sainte résume, nous dit-elle, ce qu'elle a développé en ses livres précédents. « On sent dans l'intérieur de l'âme une telle suavité, qu'il est facile de reconnaître que notre Dieu en est devenu l'habitant. Ce n'est pas un de ces simples sentiments de dévotion, qui font verser en abondance des larmes pleines de douceur sur la passion de Notre-Seigneur ou sur nos péchés. Dans l'oraison dont je parle, et que j'appelle oraison de quiétude à cause du repos qu'elle procure à toutes les puissances, on se croit en possession de tout ce que l'on peut désirer. Parfois, néanmoins, quand l'âme est moins abîmée dans cette suavité, les choses se passent d'une autre manière. On dirait alors que cette suavité fortifie tout l'homme intérieur et extérieur, comme si on lui injectait dans les moelles une onction très douce, assez semblable à un parfum extraordinairement suave. C'est encore comme si l'on entrait soudain dans une pièce tout embaumée, non d'un parfum seulement, mais d'un grand nombre de parfums. On ne sait pas quelle est cette odeur ni d'où elle vient, mais on en est entièrement pénétré. Il en est de même, semble-t-il, de ce très suave amour de notre Dieu. Il entre dans l'âme avec une extrême douceur, il la remplit de plaisir et de joie, sans qu'elle puisse comprendre comment ni par où ce bien s'est introduit en elle. Elle voudrait ne pas le perdre; elle ne voudrait ni remuer, ni parler, ni même regarder, de crainte de le voir lui échapper. Comme j'ai indiqué ailleurs de quelle manière l'âme

(1) *Le chemin de la perfection*, ch. XXXI.

doit se comporter alors pour en tirer profit, et que ceci n'est que pour éclaircir quelque peu le sujet que je traite, je me bornerai à dire que le Seigneur montre ici à l'âme qu'il veut contracter avec elle une union très étroite et qui exclue jusqu'à la moindre séparation. L'âme reçoit alors communication de grandes vérités. Cette lumière, qui l'éblouit au point de ne pas la laisser comprendre ce qui se passe en elle, lui révèle le néant du monde. Sans voir le Maître plein de bonté qui l'instruit, elle comprend qu'il est avec elle, et elle se trouve si bien enseignée, elle sent en elle des effets si puissants et tant de force pour pratiquer la vertu qu'elle ne se reconnaît plus et voudrait ne faire autre chose que de bénir le Seigneur (1). »

Sainte Thérèse décrivait ainsi la première phase bien sensible de la vie mystique. Ecoutons-la maintenant nous parler de son plus haut degré : « Dieu daigne contracter avec sa créature une telle union, qu'à l'exemple de ceux que le sacrement de mariage joint d'une manière indissoluble, il ne veut plus se séparer d'elle. Dans les fiançailles spirituelles il n'en est pas de même : on se sépare souvent. La grâce de l'union aussi n'est point permanente. L'union est la fusion de deux objets en un, mais pourtant ces objets peuvent encore se séparer et subsister séparément. C'est une faveur qui d'ordinaire passe vite, et l'âme se trouve ensuite sans cette heureuse compagnie, du moins elle n'en a plus le sentiment. Dans le mariage spirituel, c'est tout autre chose : l'âme demeure toujours avec son Dieu dans le centre dont j'ai parlé... Peut-être est-ce là ce qu'entendait saint Paul lorsqu'il disait : Celui qui s'approche de Dieu, qui s'attache à Dieu, devient un même esprit avec lui, et voulait-il parler de ce sublime mariage, qui suppose que le Seigneur s'est déjà approché de l'âme par l'union. Saint Paul dit aussi : *Mihi vivere Christus est, mori lucrum*. L'âme, me semble-t-il, peut maintenant se servir de ces paroles, car c'est ici que le petit papillon expire,

(1) *Pensées sur le Cantique*, ch. IV.

mais avec une indicible joie, parce que Jésus-Christ est devenu sa vie.

« Cette vérité est rendue plus claire encore, avec le temps, par les effets ; car on reconnaît d'une manière évidente, par certaines aspirations secrètes, que c'est Dieu qui donne vie à notre âme. Et souvent ces aspirations sont si vives, qu'elles ne peuvent laisser place au moindre doute. L'âme, tout incapable qu'elle est de les exprimer, en a le sentiment très vif. Ces aspirations sont même si puissantes, qu'elles produisent par moments des paroles de tendresse dont on ne peut se défendre, telles que celles-ci : O vie de ma vie! O soutien de mon être ! et d'autres de ce genre. C'est que, des mamelles divines, où Dieu sustente continuellement cette âme, s'échappent alors des ruisseaux de lait, qui réconfortent tous les habitants du château. Le Seigneur veut, ce semble, qu'ils aient leur part de la surabondante jouissance de l'âme. Il permet que de ce fleuve immense, où cette toute petite fontaine s'est perdue, jaillisse par instants un flot de cette eau céleste pour fortifier ceux qui, dans la sphère corporelle, doivent servir ces deux époux. Ainsi, de même qu'une personne qu'on plongerait soudain dans l'eau au moment où elle y songerait le moins, ne pourrait pas ne point le sentir, de même, et avec plus de certitude encore, l'âme perçoit les divines opérations dont je parle. Une eau ne peut jaillir à flots sans avoir sa source quelque part, ainsi l'âme comprend clairement qu'il y a en elle quelqu'un qui lance les flèches qui la transpercent et qui donne vie à sa nouvelle vie ; qu'il y a un soleil d'où procède cette brillante lumière, qui de son intérieur va illuminer ses puissances. Pour elle, je le répète, elle ne quitte point son centre, et rien ne lui enlève sa paix. Celui qui la donna aux apôtres assemblés est bien assez puissant pour lui en faire don à elle-même (1). »

Citons encore quelques textes significatifs empruntés

(1) *Le Château intérieur*, septièmes demeures, ch. II.

à saint Jean de la Croix : « Nous savons, dit-il, que Dieu peut être présent à l'âme de trois manières différentes. D'abord il y a la présence essentielle. Elle n'est pas spéciale aux âmes justes et saintes ; les âmes même mauvaises et pécheresses l'ont en partage, comme aussi les autres créatures, car elle est le principe de leur vie, de leur être, et sans cette présence toutes disparaîtraient et cesseraient d'exister. L'âme n'en est donc jamais privée. Il y a en second lieu la présence divine par la grâce sanctifiante et elle se réalise quand Dieu se complaît dans une âme qui Lui est agréable et en fait sa demeure. Toutes les âmes ne jouissent donc pas de cette présence, car on la perd par le péché mortel, et nul ne peut savoir avec certitude, par voie naturelle, s'il la possède. La troisième présence est un effet de l'amour spirituel. Dieu en effet se plaît à favoriser spirituellement les âmes pieuses de bien des manières différentes, et les visite pour les consoler, les charmer, et leur donner du bonheur. Toutefois ces présences spirituelles, comme les autres, demeurent voilées. Dieu ne s'y montre pas à ces âmes tel qu'il est, puisque la condition de cette vie s'y oppose, ce qui fait que le vers en question est applicable à chacune de ces présences sans distinction :

« Dévoilez votre présence.

« Comme l'âme sait parfaitement que Dieu est toujours en elle au moins selon la première manière, elle ne demande pas sa présence, mais que cette présence voilée qui existe en elle par nature, par la grâce ou par l'amour, se rende visible, afin qu'elle puisse contempler Dieu dans son Etre et sa beauté. Par la présence essentielle, Dieu a donné à l'âme son être naturel, par la présence de la grâce elle a reçu sa perfection, elle demande maintenant d'être glorifiée par la manifestatlon de la Gloire divine. Cependant comme il s'agit ici d'une âme qui jouit déjà de toute la ferveur de l'amour divin, ce qu'elle demande au Bien-Aimé doit se prendre dans un sens spécial, celui de la

touche d'amour dont elle a déjà joui. Cette présence affective a été alors si puissante, que l'âme a senti la présence mystérieuse d'un être immense d'où émanaient, par grâce insigne, de vagues rayons de la beauté divine. Or l'effet de cette vision sur l'âme a été si profond qu'elle ne cesse d'être tourmentée par ce souvenir, et qu'elle défaille par désir de voir à découvert ce qu'elle a deviné caché sous cette présence. Elle éprouve l'ardeur de David quand il s'écrie : « Mon âme s'épuise en soupirant après les parvis du Seigneur » (Ps. 83). L'âme défaille donc en ce moment par désir de s'abîmer dans ce bien souverain à la fois connu et ignoré. Il a beau se dérober à sa vue, elle a le sentiment absolu de la perfection et des délices qui se cachent là. Elle se sent entraînée et emportée vers ce mystère avec une force supérieure à celle qui pousse un objet matériel vers son centre de gravité. Et ne pouvant plus maîtriser son avide désir, ni dompter son appétit dévorant, elle s'écrie :

« Dévoilez-moi votre présence ! » (1)

Non seulement Dieu reste toujours voilé pour l'âme dans la contemplation mystique, mais « il est assez ordinaire, dit saint Jean de la Croix, que la volonté s'embrase sous les attouchements divins avant que l'intelligence reçoive des communications parfaites (2). » Le même saint écrit ailleurs : « On pourrait objecter que la volonté est toujours subordonnée à l'entendement. Cela est vrai s'il agit de connaissances purement naturelles, car alors il est vraiment impossible d'aimer un objet que l'on ne connaît pas. Mais il en est tout autrement s'il s'agit d'amour surnaturel, car Dieu peut infuser l'amour, ou augmenter son degré d'intensité, sans donner ou sans accroître en même temps les connaissances distinctes. C'est du reste un fait d'expérience. Bien des spirituels ont constaté

(1) *Le cantique spirituel,* strophe XI, Commentaire.
(2) *La nuit obscure,* liv. II, ch. XIII.

qu'au milieu des plus vives ardeurs de l'amour, leur connaissance ne devenait pas plus parfaite. Il est donc possible de comprendre peu de chose et d'aimer beaucoup, comme il est possible aussi d'avoir de vastes connaissances et d'aimer peu. On voit même souvent des personnes pieuses peu favorisées du côté de l'intelligence, se trouver très douées du côté de la volonté. La Foi infuse leur suffit pour satisfaire le besoin de science que requiert l'entendement, et Dieu se sert de cette vertu pour infuser en elles ou augmenter la Charité qui se traduit par des actes d'amour plus élevés, sans que la connaissance suive la progression de la volonté. Nous pouvons donc affirmer que la volonté peut progresser dans l'amour sans que l'entendement reçoive en proportion des lumières nouvelles (1). »

Terminons par quelques mots du Dialogue de sainte Catherine de Sienne touchant l'état des parfaits : « A ceux-là, dit le Seigneur, je fais la grâce de sentir que je ne suis jamais séparé d'eux, tandis que dans les autres je m'en vais et je reviens, non que je leur retire la grâce, mais bien le sentiment de ma présence. Avec ces très parfaits, parvenus à la grande perfection, et qui sont morts entièrement à toute leur volonté, je n'agis pas de la sorte. Sans interruption je me repose en eux et par ma grâce et par l'expérience que je leur donne de ma présence... Cependant ils ne me voient pas, ils ne me goûtent pas dans mon Essence, mais seulement dans l'effet de ma Charité, qui se manifeste de diverses manières, suivant qu'il plaît à ma Bonté de me découvrir moi-même à eux (2). »

On ne peut s'attendre à trouver dans l'œuvre scolastique de saint Thomas d'Aquin la richesse et l'ampleur des descriptions psychologiques dont les livres d'une sainte Thérèse ou d'un saint François de Sales sont remplis. Mais il ne manque pas çà et là de textes qui prennent un singu-

(1) *Le Cantique spirituel*, strophe XXVI, Commentaire.
(2) *Dialogue*, ch. 78 et 79.

lier relief quand ils tombent sous les yeux d'un lecteur tant soit peu familiarisé avec les auteurs mystiques. Et ces textes ont de plus le grand avantage de vous donner, dans leur langue sobre et précise, le terme juste, le mot technique qui vous suggère, s'il ne l'exprime tout à fait, l'explication philosophique et théologique du phénomène en question.

Recueillons quelques-uns de ces passages.

Voici de quelle façon saint Thomas commente le verset du psaume 33 : *Goûtez et voyez combien le Seigneur est doux.* « L'expérience sensible a lieu de façon diverse, suivant que l'on est à distance des choses ou en contact. Dans un cas, l'expérience se fait par la vue, l'ouïe ou l'odorat ; dans l'autre, par le toucher ou le goût : par le toucher si la chose nous est extérieure, par le goût si elle nous est intime. Or Dieu n'est pas éloigné de nous, ni extérieur à nous, il est en nous. Vous êtes en nous, Seigneur, dit Jérémie (XIV). Et par conséquent l'expérience de la bonté divine s'appelle une dégustation. A cette expérience on assigne un double effet. Le premier, c'est la certitude de l'esprit, le second, la tranquillité du cœur. Le premier est signifié par ces mots : « et videte », et voyez. Dans les choses corporelles on voit d'abord, et après on goûte ; mais dans les choses spirituelles on commence par goûter, et l'on voit ensuite ; parce que nul ne connaît s'il ne goûte ; et voilà pourquoi il est dit premièrement « goûtez », et en second lieu « voyez ». Quant au second effet il est exprimé par ces mots : « que le Seigneur est doux. » Oh ! qu'il est bon, qu'il est doux, Seigneur, votre esprit au-dedans de nous ! est-il écrit au livre de la Sagesse (XII). »

Nous trouvons dans le Commentaire des Sentences un un autre passage non moins remarquable. Saint Thomas s'était rendu compte d'un fait, d'ailleurs assez courant : « Ne voit-on pas, dit-il, de bonnes gens fervents dans l'amour de Dieu, et dont l'esprit est fort dépourvu quant à la connaissance de la divine sagesse ? Pour d'autres âmes

c'est le contraire. » Et il l'explique en faisant remarquer ceci : « Il y a une connaissance amoureuse chez les âmes qui sont ferventes dans l'amour divin, connaissance qui porte sur la bonté divine en tant qu'elle est leur fin, et en tant qu'elle répand en eux, largement, ses bienfaits. Et cette connaissance-là, ils n'en jouissent pas, — *perfectè non habent*, — ceux qui ne sont pas enflammés de l'amour de Dieu (1). »

Saint Jean de la Croix emploiera presque les mêmes termes dans une page de son Cantique spirituel que nous avons citée tout à l'heure.

« Il y a deux manières de connaître la bonté divine et sa volonté, dit encore saint Thomas; l'une est spéculative... l'autre est pratique, expérimentale, et celle-ci a lieu lorsqu'on éprouve en soi-même le goût de la divine douceur et la complaisance de la volonté divine. Ainsi Denys nous dit au sujet de Hiérothée, dans le deuxième chapitre des Noms divins, qu'il apprit les choses divines par sympathie, « ex compassione ad ipsa (2) ».

Très souvent au cours de ses ouvrages, saint Thomas cite ce mot fameux, classique en matière de mystique : οὐ μόνον μαθων, ἀλλὰ καὶ πάθων θεία. Et il l'interprète toujours dans ce sens : une émotion affective, une impression causée par les choses divines, d'où suit une connaissance nouvelle, une intuition de celles-ci (3). Ainsi, dit-il, se

(1) I Sent., d. 15, qu. 4, a. 2, obj. 4 et resp.

(2) IIa IIae, qu. 97, a, 2, ad 2.

(3) III Sent., d. 15, qu. 2, a. 1, q1a 2 : « In viribus intellectivae partis, quamvis non sit proprie passio, quia immateriales sunt, tamen ibi est aliquid de ratione passionis : quia in apprehensione intellectus creati est receptio ; et secundum hoc dicitur in IIIo de Anima (text. 2) quod intelligere est pati quoddam. In appetitu autem intellectivo adhuc est plus de ratione passionis : quia voluntas movetur a re secundum quod est bona vel mala quae sunt conditiones rei ; intellectus autem movetur secundum apprehensionem veri vel falsi, quae non sunt rei per se, sed secundum quod sunt in animâ ; quia bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum sunt in animâ ut dicitur in VIo Metaphys. (text. 8); unde magis recipit anima a re secundum

réalise la promesse du Christ en saint Jean (xiv, 21) : « Si quelqu'un m'aime, il sera aimé de mon Père, et moi je l'aimerai, *et je me manifesterai à lui* » (1).

Enfin lorsqu'il traite du don de sagesse, saint Thomas met à la base, avec la formule même de Denys, cette sympathie affective, cette émotion subie, cette expérience des choses divines (2).

Nous voilà donc orientés. Dès maintenant nous pressentons à quels principes il va falloir demander l'explication du phénomène mystique.

Mais une remarque s'impose tout d'abord. Car on se fait illusion d'ordinaire sur les expériences que les contemplatifs nous racontent, on ne comprend qu'à demi les descriptions qu'ils nous en donnent, on appuie trop sur des comparaisons forcément déficientes qu'ils sont obligés d'employer, on n'aperçoit pas telle et telle nuance qu'ils ne manquent pas d'y mettre, on oublie surtout que les circonstances de l'état mystique peuvent varier à l'infini.

Sans doute ils éprouvent parfois des joies intenses, de grandes délices, de véritables transports qui saisissent leur être tout entier. Sainte Thérèse va jusqu'à parler d' « un ouragan de suavité » (3). « La charité répandue dans le cœur de saint Pierre d'Alcantara, nous dit le Bréviaire, à la fête de ce saint, y allumait par moments un tel incendie qu'il devait quitter sa petite cellule et s'en aller en pleine

affectum, et vehementius movetur, quam secundum intellectum ; sicut dicit Dionysius, II cap. de Divinis Nominibus, quod Hierotheus patiendo didicit divina, id est ex affectu circa divina in intellectum devenit. »

Même interprétation dans le Commentaire de l'ouvrage du pseudo-Aréopagite (*In divin. Nomin.* II, 4).

(1) « Passio illa, de quà loquitur Dionysius, nihil aliud est quam affectio ad divina... Ex ipsà divinorum affectione provenit manifestatio eorumdem, secundum Joan. xiv, 21 : Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum. » De Verit., qu. 26, a. 3, ad 18.

(2) III Sent., d. 35, qu. 2, a. 1. — IIª IIªᵉ, qu. 45, a. 2.

(3) *Château*, Sixièmes demeures, ch. II ; *relation adressée à saint Pierre d'Alcantara*, 1560 ; *deuxième lettre au P. Rodrigue Alvarez ; Vie*, ch. XVI.

campagne pour tempérer à la fraîcheur de l'air cette ardeur qui l'embrasait. »

Souvent toutefois ce savourement d'amour dont nous avons parlé est très faible. C'est à peine si l'on en prend conscience. Et même, tandis que la fine pointe de la volonté se trouve amorcée à la bonté divine, l'esprit peut s'égarer en des distractions de toutes sortes. « La sainte quiétude a divers degrés, écrit saint François de Sales, car quelquefois elle est en toutes les puissances de l'ame, jointes et unies à la volonté; quelquefois elle est seulement en la volonté, en laquelle elle est aucunes fois sensiblement et d'autres fois imperceptiblement d'autant qu'il arrive parfois que l'ame tire un contentement incomparable de sentir par certaines douceurs intérieures que Dieu luy est present, comme il advint à sainte Elisabeth quand Nostre-Dame la visita : et d'autres fois l'ame a une certaine ardente suavité d'estre en la presence de Dieu, laquelle pour lors luy est imperceptible ; comme il advint aux disciples pelerins qui ne s'apperçurent bonnement de l'agréable plaisir dont ils estaient touchez, marchans avec Nostre-Seigneur, sinon quand ils furent arrivez, et qu'ils l'eurent recogneu en la divine fraction du pain. Quelquefois non-seulement l'ame s'apperçoit de la presence de Dieu, mais elle l'escoute parler par certaines clartez et persuasions intérieures qui tiennent lieu de paroles : aucunes fois elle le sent parler et luy parle reciproquement, mais si secrettement, si doucement, si bellement, que c'est sans pour cela perdre la saincte paix et quiétude : si que sans se resveiller, elle *veille* (1) avec luy, c'est-à-dire, elle veille et parle à son bien-aimé avec autant de suave tranquillité et de gracieux repos, comme si elle *sommeillait* doucement. Et d'autre fois elle sent parler l'espoux, mais elle ne sçaurait luy parler, parce que l'aise de l'ouïr, ou la reverence qu'elle luy porte, la tient en silence ; ou bien parce qu'elle est en seicheresse et tellement alangourie d'esprit, qu'elle n'a de force

(1) *Cantique des cantiques*, v, 2.

que pour ouïr, et non pas pour parler : comme il arrive corporellement quelquefois à ceux qui commencent à s'endormir, ou qui sont grandement affaiblis par quelque maladie. Mais enfin quelquefois ny elle n'ouït son bien aimé, ny elle ne luy parle, ny elle ne sent aucun signe de sa presence ; ains simplement elle sçait qu'elle est en la presence de son Dieu auquel il plaist qu'elle soit là (1). »

A côté des joies dont ils nous parlent, les mystiques nous décrivent aussi leurs peines qui sont bien réelles. Je ne parle par seulement des épreuves purificatrices par lesquelles Dieu fait passer les âmes spirituelles *indépendamment* de la contemplation. Il ne s'agit même pas des angoisses qui surviennent *par suite* des lumières spéciales que Dieu leur accorde touchant sa justice, par exemple, ou la la laideur du péché, ou la passion de Notre-Seigneur. Il est des souffrances qui font partie *intégrante* de la contemplation elle-même. Elles apparaissent davantage chez certaines âmes. D'autres les ressentent moins fortement. Mais chez toutes il y a des phases mystiques véritablement douloureuses, des sécheresses, des ténèbres spirituelles, de grandes angoisses. Saint Jean de la Croix nous en a donné des descriptions effrayantes. C'est la nuit obscure de l'âme.

On connaît assez les aridités de ceux qui débutent dans la vie contemplative : « L'âme ne découvre pas tout d'abord cet amour secret dont elle n'est touchée dans le principe qu'imperceptiblement et qui grandit peu à peu… Ce n'est pas un sacrifice peu agréable à Dieu que celui d'un cœur anxieux à la recherche de son amour ; et c'est la contemplation secrète qui opère cette sollicitude (2). »

« En quel lieu vous tenez-vous caché,
O mon bien-aimé, et pourquoi me laisser gémissante ?
Vous avez fui comme le cerf
Après que vous m'aviez blessée…

« C'est-à-dire vous vous êtes dérobé, prompt comme le

(1) *Traité de l'Amour de Dieu,* l. VI, ch. XI. — Voir aussi ch. X.
(2) *La nuit obscure,* l. II, ch. XIII.

cerf, en me laissant ainsi blessée, mourante de la plaie de votre amour. Ce qui rend cette douleur particulièrement profonde, c'est que la blessure d'amour que Dieu fait à l'âme, réveille la volonté, et l'entraîne par un brusque élan vers la possession du bien-aimé dont elle a senti la touche. Tout aussitôt avec la même rapidité l'âme sent que l'Époux a disparu, et qu'elle ne peut le posséder selon son désir, et cette désillusion lui arrache de douloureux gémissements.

« Les visites de cette nature ne ressemblent pas à d'autres que Dieu fait à l'âme pour l'animer et la satisfaire ; par celles dont nous parlons, il a l'intention de la blesser plutôt que de la guérir, d'affliger l'âme plutôt que de la contenter. Elles servent alors, en perfectionnant la connaissance, en augmentant l'appétit, à faire sentir plus vivement la douleur et l'anxiété de ne pas voir Dieu. On leur donne le nom de blessures spirituelles d'amour. Elles sont pourtant si savoureuses et si désirables que l'âme souffrirait volontiers mille morts sous de tels coups de lance, parce qu'ils la font sortir d'elle-même pour s'unir à Dieu. Elle le déclare par le vers suivant quand elle dit :

« Je suis sortie sur vos traces en criant, et vous étiez parti.

« La guérison des blessures d'amour n'appartient qu'à celui qui les a faites. Nous voyons donc l'âme blessée, poussée par le feu qui la consume, s'élancer sur les traces de l'Époux, auteur de son tourment, afin qu'il la guérisse. Au sens spirituel, l'expression « sortir pour suivre Dieu » implique deux significations : se séparer de toutes les créatures par l'horreur et le mépris qu'elles inspirent, et encore : sortir de soi ou s'oublier pour l'amour de Dieu. En effet, quand l'âme réalise cette « sortie » aussi complètement que nous le disons ici, elle ne se borne pas à se détacher d'elle-même par l'oubli, mais elle est jetée hors des gonds, privée de sa manière d'être, de ses inclinations naturelles, et ne sait plus que crier vers Dieu. L'âme semble donc dire ici : O mon Époux, par votre touche, par votre blessure d'amour, vous avez arraché mon âme à la

fois aux créatures et à elle-même, et je croyais aussi que vous l'aviez arrachée à son corps ; n'aspirant qu'à s'attacher à vous seul, et soudainement

« Vous étiez parti !

« Elle veut encore dire ceci : Au moment où je songeais à jouir de votre présence, je ne vous ai pas trouvé ; ce qui fait que j'étais là, détachée d'un côté, sans rien saisir de l'autre, suspendue. souffrante dans le vide de l'amour, ne pouvant m'appuyer ni sur vous, ni sur moi (1). »

Plus tard surviennent des tourments d'un autre genre que saint Jean de la Croix nous explique dans la XIII[e] strophe de son Cantique spirituel : « Quand de vifs désirs et un amour fervent pressent l'âme et la mettent dans l'état décrit par les strophes précédentes, il arrive que le Bien-Aimé y répond en visitant son Épouse, et en lui témoignant un grand amour très pur et très délicat. En retour des faveurs et des anxiétés d'amour qui viennent d'agiter l'âme, les récompenses qu'elle reçoit des visites de l'Époux sont ordinairement d'un prix exceptionnel. Dans la strophe précédente, l'âme a manifesté le plus vif désir de contempler les « yeux divins », et exauçant sa prière le Bien-Aimé lui découvre quelques rayons de sa grandeur et de sa Divinité. Or ces rayons sont d'un tel éclat, et communiqués avec une telle puissance, que l'âme sort d'elle-même par ravissement et extase. Au début un tel phénomène atteint la nature par une vive impression de souffrance et de terreur ; c'est pourquoi l'âme, trop faible pour en supporter la violence, s'écrie maintenant :

« Détournez-les, vos yeux, mon Bien-Aimé !

« C'est à dire, détournez de moi ces yeux divins qui me font prendre mon vol, m'arrachent à moi-même, et m'entraînent en une contemplation qui surpasse mes forces naturelles... En effet les visites d'extase sont accompagnées

(1) *Le Cantique spirituel*, strophe I, Commentaire.

parfois d'un tourment si vif, qu'aucun autre ne secoue aussi violemment l'ossature du corps, et ne menace la vie naturelle, qui sans la grâce divine serait détruite. Et c'est bien l'impression de l'âme envahie par cette visite ; il lui semble qu'elle se détache de la chair, et abandonne son corps. L'être physique n'est pas fait pour supporter le poids de telles faveurs ; car l'esprit dans son élan vers l'Esprit divin qui vient à l'âme, ébranle nécessairement l'équilibre de la chair. De là viennent des souffrances corporelles qui ont leur répercussion sur l'âme, parce qu'elle ne fait qu'un tout avec le corps. Le grand tourment éprouvé à ce moment, la terreur qui vient à l'âme en se voyant traitée surnaturellement, se traduisent par cette supplication :

« Détournez-les vos yeux, mon Bien-Aimé ! (1) »

Mais ces extases douloureuses sont le prélude des fiançailles divines. « Le vol spirituel, dont il vient d'être question, spécifie un état et une union d'amour où Dieu se plaît d'ordinaire à établir l'âme, lorsqu'elle a longtemps pratiqué les exercices spirituels. C'est ce qu'on nomme les fiançailles spirituelles avec le Verbe, Fils de Dieu. Quand l'âme jouit de cette grâce pour la première fois, Dieu lui communique d'étonnantes lumières sur lui-même, il la revêt de grandeur et de majesté, rehausse sa beauté de dons et de vertus, se fait connaître à elle, lui communique son honneur divin ; en un mot la traite comme une promise au jour de ses fiançailles. Dès ce jour trois fois heureux, non seulement les vives angoisses et l'amour gémissant qui la torturaient prennent fin, mais, toute parée des biens que je viens d'énumérer, l'âme entre dans un état de paix et de jouissance, dans une vie d'amour suave (1) ... »

Sainte Thérèse nous dit aussi que dans les degrés les plus élevés de l'oraison « c'est la jouissance qui domine. Partout

(1) *Le Cantique spirituel*, strophe XIII, Commentaire.

(2) *Le Cantique spirituel*, strophes XIV et XV, Explication préliminaire.

cependant, ajoute-t-elle, au début, au milieu, au terme de la carrière, tous ont leurs croix, quoique différentes (1). »

Sainte Catherine de Sienne nous donne la raison fondamentale de cette douleur persistante : « Quand le désir est satisfait par la possession de ce qu'on aime, il n'y a plus de peine. Mais parce que, tant qu'il est dans son corps mortel, l'amour ne possède pas parfaitement Celui qu'il aime, il demeure en souffrance, jusqu'à ce que l'âme, séparée du corps, voie son désir assouvi et aime désormais sans peine (2). »

Terminons ces développements sur les distractions et les angoisses des contemplatifs par cette dernière citation empruntée à sainte Thérèse. Celle-ci nous décrit la paix où se trouve établie l'âme dans le Mariage spirituel : « Il ne faut pas croire, dit-elle, que les puissances, les sens, et les passions jouissent toujours de cette paix. L'âme, elle, n'en sort point ; mais dans ces appartements des sens, des puissances et des passions, il ne laisse pas d'y avoir des temps de combats, de peines, de souffrances, ce qui néanmoins ne lui enlève point sa paix. Du moins il en est ainsi d'ordinaire. Ce centre de l'âme, cet esprit de l'âme, étant chose si difficile à exprimer, et même à croire, je crains, mes sœurs, que faute de bien m'expliquer, vous ne soyez tentées de ne pas ajouter foi à mes paroles. Parler de peines, de souffrances, et dire en même temps que l'âme reste en paix, cela paraît inconciliable. Je me servirai donc d'une ou deux comparaisons. Dieu veuille qu'elles servent à me faire comprendre ! Mais quand cela ne serait point, je sais qu'en ceci je dis vrai.

« Le roi est en son palais ; il a dans son royaume des guerres nombreuses et une foule d'affaires pénibles ; néanmoins il ne bouge point du lieu où il se trouve. Il en est de même de l'âme : il y a un grand tumulte dans les appar-

(1) *Vie écrite par elle-même.* ch. XI.

(2) *Dialogue*, ch. 79. — Voir Saint François de Sales, *Traité de l'Amour de Dieu*, liv. VI, ch. XIII-XV.

tements inférieurs, les bêtes venimeuses s'agitent; l'âme entend tout ce bruit; cependant, rien de tout cela ne pénètre jusqu'à elle et ne l'oblige à changer de place. Ce bruit qu'elle entend lui cause bien quelque peine, mais elle n'en est pas troublée, elle n'en perd point la paix. C'est que les passions sont déjà vaincues, et qu'elles redoutent de franchir le seuil de sa demeure, sachant bien qu'elles en sortiraient plus réprimées encore. Quelqu'un peut souffrir dans tous ses membres, et avoir la tête exempte de douleur. Parce que le corps souffre, est-ce une raison pour avoir mal à la tête?

« Je ris moi-même de ces comparaisons, qui sont loin de me satisfaire, mais je n'en trouve pas d'autres. Vous en penserez ce que vous voudrez. Quant à ce que j'ai dit, il demeure vrai (1). »

En résumé, si nous voulons nous faire une idée juste de ce qui constitue le *fond constant* de l'état mystique, rappelons-nous bien que l'amour, la jouissance et la paix dont il s'agit sont d'ordre spirituel. C'est une tranquillité intérieure, c'est une sérénité d'âme que rien ne peut altérer. « L'homme se sent occupé, lié, transformé, content, pacifique, ordonné, ... », dit sainte Catherine de Gênes (2). Et nous avons vu comment saint Thomas, parlant de l'expérience savoureuse de Dieu, lui donnait simplement pour effets : « certitudo intellectus » et « securitas affectus » (3). On marche vraiment en présence de Dieu, et l'on est heureux ainsi.

Retenons bien surtout que cette orientation d'âme plus ou moins perceptible, cette tendance amoureuse de foi tâtonnante, cet écoulement en « Dieu sensible au cœur », tout cela s'opère comme de soi-même, l'âme est passive en quelque sorte : « Le recueillement duquel j'entens parler ne se fait pas par le commandement de l'amour, ains par

(1) *Le château intérieur*, Septièmes demeures, ch. II.
(2) *Dialogues*, 3e partie, ch. I.
(3) *In Psalm*. 33.

l'amour mesme », disait saint François de Sales (1). Voilà la note caractéristique de la contemplation mystique et ce dont il nous faudra rendre compte.

(A *suivre.*)

F.-D. Joret, O. P.

(1) *Traité de l'amour de Dieu,* liv. VI, ch. VII.

Un disciple de saint Macaire

Aux œuvres de saint Macaire sont joints, dans la Patrologie Grecque, des opuscules attribués longtemps au saint Abbé, mais qui seraient, paraît-il, d'un auteur postérieur ; celui-ci certainement s'est inspiré de la doctrine du saint dont parfois il reproduit littéralement les paroles.

L'auteur de ces opuscules présente à ses lecteurs comme le terme qu'ils doivent atteindre un état où ils seront tout près de Dieu, mieux que cela, où Dieu résidera en eux, et agira par eux, où l'Esprit-Saint portera en eux de dignes fruits de vertu et leur communiquera le don de la parfaite prière. Il leur promet que le Seigneur leur fera la grâce de les élever à cet état parfait d'union et de transformation en Dieu s'ils savent s'y disposer par la pratique généreuse des vertus et par le total renoncement.

Dans l'opuscule *De l'élévation de l'esprit* : Περι Υψωσεως του νοος (P. G., col. 893, VI-VII), il écrit : « De même que l'âme est dans le corps et dans chacun de ses membres, ainsi la bonté ineffable et incompréhensible du Christ s'insinue dans les âmes fidèles qui sont ses amies et Il devient comme un seul esprit avec elles selon le mot de saint Paul (I Cor., IV, 17). Ainsi cette âme vit en Dieu. A cette âme le Seigneur, toutes les fois qu'Il le veut, devient un feu qui consume en elle tout ce qu'il y a de mauvais, selon le mot du Prophète : *Notre Dieu est un feu consumant* (Deut., IV, 24 ; Hebr., XII, 29). D'autres fois, Il est à cette

âme un repos ineffable, d'autres fois joie et paix, car Il l'entoure de toutes parts, Il la réchauffe et l'embrase. L'âme doit répondre à ces avances par son amour et par une sainte conduite ; alors elle sentira qu'elle entre en possession de biens inénarrables que l'œil n'a pas vus, que l'oreille n'a pas entendus, qui ne sont pas montés dans le cœur de l'homme ; l'Esprit-Saint lui communiquera tantôt le repos, tantôt l'allégresse et la vie... IX. L'âme qui a mérité d'avoir à demeure en elle cette force d'en haut et ce feu tout divin, gardant ainsi cet amour qui est une participation de celui de l'Esprit-Saint, est délivrée des affections mondaines et des attaches mauvaises... XII. Si tu es devenu ainsi la demeure, le trône de Dieu, si ton âme est devenue un œil tout spirituel, une pleine lumière, si tu te nourris de l'aliment de l'Esprit-Saint, si tu t'abreuves de l'eau vive et du vin spirituel qui réjouit le cœur, si ton âme s'est revêtue de vêtements de lumière, tu participes déjà à la vie dont tu vivras éternellement puisque tu jouis déjà ici-bas du repos avec le Christ. Mais si tu n'as pas encore reçu ces grâces, verse de chaudes larmes, lamente-toi de ne pas posséder ces trésors. Que ce soit ton continuel souci, ta prière constante de sortir de ta misère... Celui qui cherche trouvera, il sera ouvert à celui qui frappe ».

Voici des extraits de l'opuscule : *De la garde du cœur*, Περὶ φυλακης καρδιας (col. 835, 838) : « Faites-vous violence, car les violents emportent le royaume des cieux. Celui qui veut se rapprocher du Seigneur, devenir le temple de Dieu, devenir digne du Saint-Esprit de telle sorte qu'il puisse produire les fruits de ce divin Esprit, doit tout d'abord croire fermement au Seigneur, se donner tout entier à l'accomplissement des commandements, renoncer totalement au monde, si bien que son esprit ne soit plus occupé des choses terrestres, s'adonner à une prière continuelle et ne jamais cesser d'espérer le secours et le regard favorable du Seigneur. Puis il doit se faire de continuelles violences pour pratiquer et l'humilité et la douceur et toutes les œuvres de charité et de miséricorde... Qu'il ait toujours

devant les yeux l'humilité du Seigneur, toute sa conduite et toute sa vie, comme le modèle qu'il doit reproduire ; qu'il emploie toutes ses forces pour prier constamment et partout, afin que le Seigneur vienne, repose en lui, le travaille, le fortifie, l'aidant à pratiquer toutes les vertus de sorte que son âme devienne la demeure de Jésus-Christ. Le Seigneur voit ses saintes aspirations, ses généreux efforts, les violences qu'il se fait pour garder toujours le souvenir de son Dieu et pour pratiquer l'humilité, la douceur, la charité fraternelle ; alors Il lui fait miséricorde, Il le délivre de ses ennemis, le purifie de ses péchés, et Il le remplit du Saint-Esprit, lui rendant facile la pratique des vertus et l'accomplissement de toutes les lois divines ; ou plutôt, c'est le Seigneur lui-même qui en lui accomplit les préceptes et produit les fruits très purs du Saint-Esprit. Mais il faut que l'âme qui veut approcher du Seigneur fasse violence à son cœur, qui ne veut pas le bien, et qu'elle ait une confiance inébranlable dans la miséricorde divine, qu'elle s'efforce de se montrer pleine de charité pour le prochain, de tout supporter, d'accepter d'être méprisée, qu'elle se fasse violence pour prier tant qu'elle n'a pas reçu du Seigneur le don de la prière. Dieu, la voyant ainsi lutter contre elle-même pour faire le bien, lui accordera le don de la prière véritable dans le Christ ; Il lui donnera des entrailles de miséricorde et la véritable charité ; en un mot, Il met et conserve en elle les fruits du Saint-Esprit... Ainsi voyant ses bonnes dispositions, Il lui donnera de pouvoir faire sans peine ce qui auparavant lui coûtait tant de combats ; lui-même vient dans cette âme fidèle, Il établit en elle sa demeure, Il accomplit en elle ses propres commandements, la remplissant ainsi des fruits du Saint-Esprit ».

L'auteur, dans l'opuscule : *De la prière*, Περι προσευχης (col. 853), nous dit : « Le point principal de tout le travail de l'âme (pour acquérir la vertu), la principale des bonnes œuvres est la continuité de la prière : par là nous obtenons tous les autres biens, parce que celui qui nous appelle (à la perfection) nous offre le secours de sa puis-

sante main. C'est, en effet, dans la prière que ceux qui en sont dignes obtiennent le don de la force mystique et que s'opère l'union des saintes dispositions et de l'esprit lui-même, union produite par un amour inexplicable. Il est dit, en effet : « Vous avez mis la joie dans mon cœur ». Et le Seigneur dit : « Le royaume de Dieu est au dedans de vous ». Que veut dire cette parole, sinon que la joie céleste du Saint-Esprit est donnée manifestement aux âmes qui en sont dignes, car les arrhes et les prémices de l'éternel repos, de la joie, de la félicité dont jouissent les saints dans le royaume céleste, sont déjà ici-bas par l'opération du Saint-Esprit communiqués aux âmes qui en sont dignes. Mais si l'oraison est de toutes les bonnes œuvres la plus parfaite, celui qui s'y applique doit aussi y dépenser plus de sollicitude, car plus le bien auquel on aspire est élevé, plus le tentateur y met obstacle. »

Puis l'auteur enseigne qu'il faut lutter avec fermeté pour se maintenir persévéramment dans la prière, pour vaincre le sommeil, la paresse, les pensées distrayantes, l'instabilité de l'esprit, la langueur et autres misères. Il recommande ensuite la pratique des vertus, car, dit-il, « si l'humilité, la charité, la simplicité, la bonté ne rendent pas la prière comme attachée à nos âmes, notre prière ou plutôt le semblant de prière que nous ferons ne nous servira pas... XI. Il en est qui disent que l'homme ne peut atteindre la perfection, ni obtenir d'être maître de ses passions et d'être rempli du Saint-Esprit. Ceux-là sont en contradiction avec les divines Écritures. Car le Seigneur a dit : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait... Je veux que là où je suis, ceux-là soient avec moi et qu'ils voient ma gloire » (Jean, xvii, 24). L'Apôtre dit : « Nous instruisons et reprenons pour rendre tout homme parfait dans le Christ (Col. i, 28). Nous devons parvenir à l'état d'homme parfait, à la mesure de la stature parfaite du Christ » (Eph., iv, 13).

Nous trouvons encore dans l'opuscule sur *La Charité*, Περι αγαπης (col. 913) même doctrine, même description des faveurs faites aux âmes généreuses, même invitation à

prier, à combattre pour les obtenir, et même promesse que ces grâces seront accordées à ceux qui persévéreront courageusement dans la lutte contre la nature et dans la pratique des vertus.

Dans son opuscule : *De la liberté de l'esprit*, Περι ελευθεριας νοος, l'auteur (nº XII, col. 944) montre l'âme tout d'abord sortie du péché, mais qui n'a pas encore obtenu la faveur de sentir en elle-même la présence de l'Esprit-Saint accomplissant en elle ses divines opérations. Plus tard, quand elle a reçu cette grâce, le Seigneur est en elle comme son âme, lui infusant la vie et la faisant agir divinement... XIV. Tant qu'elle n'est pas arrivée là, elle est faible encore, elle est comme un enfant dans la vie spirituelle... XV. Pour atteindre ce haut degré où l'âme est maîtresse de ses passions et où elle goûte les consolations et le repos du Saint-Esprit, il faut avoir été longtemps et durement éprouvé ; plus les luttes ont été rudes, les tentations pénibles, les peines cruelles, plus abondantes sont les consolations du Saint-Esprit... XIX. Ceux-là seulement reçoivent ces grâces précieuses qui se font violence pour bien prier et aussi pour pratiquer l'humilité, la charité, la douceur et les autres vertus. Ceux qui ne s'y appliquent pas avec générosité ou perdent la grâce qu'ils avaient d'abord reçue ou cessent d'avancer.

*
* *

La plupart des auteurs modernes, surtout ceux du XVIIIe et du XIXe siècles, s'abstiennent de montrer quelles grandes grâces le Seigneur accorde aux âmes parfaites : il semblerait à les lire que l'état de perfection ne se distingue de la simple piété que par une plus grande énergie dans la pratique de la vertu. C'est ce qu'ils donnent à entendre quand ils déclarent que les âmes qui ne reçoivent pas les grâces mystiques vont aussi loin dans la pratique de la vertu que celles qui en sont favorisées. Il n'est pas inutile

de montrer qu'à toutes les autres époques les écrivains spirituels se sont plu, au contraire, à montrer comment Dieu accorde aux âmes très fidèles des grâces beaucoup plus élevées qu'aux autres, les éclairant de lumières infuses, les embrasant, les fortifiant, agissant lui-même en elles, de telle sorte que ce n'est plus l'âme qui vit, mais Dieu qui vit en l'âme parfaite.

AUGUSTE SAUDREAU.

Un modèle de patience :

la Bienheureuse Jeanne-Marie Bonomo

MONIALE BÉNÉDICTINE

(1606-1670)

Que les serviteurs de Dieu soient persécutés par ses ennemis, cela s'est toujours vu depuis les origines du christianisme jusqu'à nos jours ; ce n'est que la réalisation de la parole évangélique : « Le monde vous haïra à cause de moi. »

Qu'une servante de Dieu soit persécutée sans relâche pendant des années par des serviteurs de Dieu, c'est, pour elle, plus difficile à endurer, pour nous plus difficile à comprendre; d'ailleurs, c'est aussi plus rare. Pourtant, ce fut là toute la vie de la bienheureuse Jeanne-Marie Bonomo, vie que nous voudrions esquisser, tant parce qu'elle est peu connue que parce qu'elle nous offre de merveilleux exemples de patience, de détachement de soi, d'humilité, de pardon des injures. Nous n'y trouverons pas de grands événements, mais des leçons pour toutes les âmes, et des encouragements peut-être pour quelques-unes. Nous y verrons tout le mérite qu'il y a à supporter les injustices sans se plaindre, à laisser faire la main de Dieu lorsqu'elle entreprend de polir un diamant par le frottement, — parfois cruel, — d'un autre diamant (1).

Avant la guerre, — la grande, la nôtre, — peu de personnes

(1) Cf. DOM LEONE BRACCO, O. S. B., *Vita della B. Giovanna-Maria Bonomo*. 2 vol. Monte Cassino, 1883. Dom du Bourg en a donné une édition française remaniée et abrégée (Perrin, Paris, 1910).

en France, interrogées au pied levé, eussent pu dire ce qu'est Assiago ou le plateau des *Sette Communi*. Ces noms sont encore aujourd'hui dans toutes les mémoires, après avoir été sur toutes les lèvres. Chacun sait que *la spettabile Reggenza delle sette Communi* (l'honorable régence des sept Communes) est une région montagneuse située au point de jonction de la Lombardie, de la Vénétie et du Tyrol méridional, qu'elle est habitée depuis le Xe siècle par une population plus tudesque que latine, dont les mœurs, le caractère, la langue, également rudes, se sont conservés purs de tout mélange, comme la race elle-même : en somme, les Sept Communes sont pour l'Italie une manière de petit Val d'Andorre. On sait aussi qu'Assiago est le chef-lieu de cette région fermée.

C'est là que naquit, en 1606, Marie Bonomo, qui plus tard, dans le cloître, fit précéder son nom de celui de Jeanne. Ses parents, Jean Bonomo et Virginie Ceschi, de Valsugana, étaient gens importants dans leur coin de pays et chrétiens estimés. Leurs caractères présentaient les contrastes qu'on s'attend à trouver à leur époque et dans leur milieu. Tous deux avaient la foi, une foi sérieuse et profonde que nous serions en droit de leur envier. Mais, si Virginie était pieuse, docile, dévouée, un peu effacée dans l'ombre de ses devoirs domestiques, la *hausfrau* idéale au service de son seigneur et maître, Jean était violent, irascible et jaloux. Chatouilleux à l'excès sur le point d'honneur, il tirait son épée au moindre mot et, tout bon chrétien qu'il se prétendît, ne craignait pas les duels, ne pouvant prendre sur lui de renoncer aux douceurs de la vengeance. Il lui arriva même, dans un accès de jalousie féroce, de tuer en pleine rue un jeune homme qu'il accusait d'être l'amant de sa femme, puis de se précipiter pour en finir avec Virginie elle-même. Déjà il levait le poignard sur elle, quand la petite Marie, à peine âgée de dix mois, se traînant vers lui et s'accrochant à ses vêtements avec le charme de son âge, le calma subitement. Jean Bonomo, revenu de sa folie passagère, obtint sans peine le pardon de celle qu'il avait injustement soupçonnée ; mais la famille du jeune homme était illustre et puissante, elle intenta des poursuites, de sorte que le meurtrier fut incarcéré pendant des années au fond d'une geôle, à Vicence.

Marie ne connut donc guère les joies de l'enfance. Elle vécut tristement enfermée avec sa mère dans un palais rébarbatif assez semblable à la prison où languissait son père, au sein

d'une cité resserrée et d'un pays de montagnes dont les hivers sont interminables. Plus tard, Jean Bonomo leur fut rendu ; mais Virginie avait trop souffert moralement pour que sa santé n'en fût pas ébranlée. Elle s'étiola et mourut, confiant l'un à l'autre son mari et sa fille, tout en prévoyant que, pour celle-ci, l'existence n'irait pas sans épreuves, bien que, au contact des plus douces vertus, le vieux seigneur ait en partie surmonté la bizarrerie de son caractère et courbé la violence de ses emportements sous le joug de la loi chrétienne.

Marie Bonomo fut mise, comme élève, chez les Clarisses de Trente, car à cette époque les religieuses les plus sévèrement cloîtrées acceptaient des pensionnaires qui partageaient en toutes choses la vie de communauté. Mais lorsque, après plusieurs années de séjour, elle écrivit à son père pour lui demander la permission de prendre l'habit, Jean Bonomo retrouva toute l'irascibilité de sa jeunesse. Sans se laisser le temps de réfléchir, sans fournir aucune raison valable, il courut à Trente arracha sa fille aux Clarisses, la ramena chez lui et là, de concert avec sa seconde femme (car entre temps il s'était remarié), il entreprit de faire naître chez Marie le goût du monde, des plaisirs, de la vanité, dans l'espoir de détruire tout germe de vocation. Il ne réussit qu'à empoisonner l'existence de la pauvre enfant en l'obligeant à prendre part aux réunions, aux fêtes. Obéissante et humble, elle souffrait en silence, mettant sa vertu à faire sans se plaindre ce que l'autorité paternelle exigeait d'elle, n'allant à l'église qu'autant qu'on le lui permettait, pratiquant en secret d'héroïques mortifications, soignant les indigents et enseignant le catéchisme aux enfants.

Plusieurs années se passèrent ainsi sans que rien pût troubler la douce sérénité de la jeune fille. Elle n'était âgée que de quinze ou seize ans, mais, mûrie par les épreuves, avait tout le développement d'une femme faite. Un jour, son père, étant entré dans une église pendant un sermon, entendit un capucin tonner contre les parents qui, oublieux des droits de Dieu, osent lui disputer leurs enfants. La leçon ne fut pas donnée en vain : il lui sembla entendre les reproches de Dieu même et il accorda à sa fille toute liberté pour suivre son attrait.

Le choix de Marie se fixa sur les bénédictines de Bassano dont le monastère, sous le vocable de Saint-Jérôme, avait bonne réputation pour l'observance. Toutes les maisons religieuses de la région n'étaient pas à la hauteur de leur vocation ;

dans les unes, on négligeait l'office divin ; dans d'autres, la clôture n'était pas respectée ; ailleurs, le luxe introduisait l'oisiveté et, par elle, tous les vices. Marie maintint fermement son dessein de n'entrer que dans une communauté pauvre. A Bassano elle trouvait, avec cette pauvreté qu'elle souhaitait, la nécessité de travailler de ses mains, une clôture sévère, l'estime de l'office divin et de la liturgie, cette note caractéristique de la vie bénédictine. Elle allait trouver de plus, ce à quoi, sans doute, elle ne s'attendait pas, mais ce à quoi Dieu l'avait mystérieusement préparée par des grâces de choix : la persécution sans trêve ni repos, et la persécution venant, non des ennemis de Dieu, mais de ses supérieurs et de ses sœurs en religion.

Au début, tout alla bien : la postulante prit l'habit ; la novice fit profession ; les diverses phases de la vie religieuse se développaient normalement. Les moniales de Saint-Jérôme, — et elles étaient nombreuses, — d'un cœur unanime admiraient leur nouvelle compagne. Elles louaient à l'envi la richesse de ses dons naturels et plus encore de ses dons surnaturels. Sœur Jeanne-Marie brodait comme une fée, chantait et peignait avec talent ; son caractère était enjoué, son intelligence prompte. Au-dessus de tout cela c'était une religieuse exemplaire. Mais, lorsque autour d'elle on s'aperçut de l'existence de phénomènes mystiques, — extases, reproduction des moindres détails de la Passion, stigmates, — la défiance naquit dans les cœurs et la communauté fut divisée en deux camps : celles qui prenaient Jeanne-Marie pour une sainte, — c'était la majorité, — et celles qui la prenaient pour une hypocrite, ou, en mettant les choses au mieux, pour une folle. Cette minorité regagnait par l'acharnement ce qui lui manquait en nombre, de sorte qu'elle devenait le parti le plus influent.

Pendant les premières années de sa vie claustrale, Jeanne-Marie eut du moins l'appui de ses confesseurs qui, sans prendre ouvertement parti pour elle, étaient convaincus, non seulement de sa bonne foi, mais de l'origine divine des phénomènes qui se manifestaient en elle et autour d'elle. Ils en avaient pour garants sa charité envers ses contradicteurs, son humilité et son obéissance envers eux-mêmes, son désir de passer inaperçue, l'absolue orthodoxie de tout ce qu'elle insérait dans les comptes-rendus de ses révélations. Voici cinq *règles de perfection* qu'elle disait avoir reçues de Dieu et qu'elle transcrivit

au sortir de l'extase ; rien ne ressemble moins au pieux jargon d'une illuminée (1) :

« Si tu m'aimes, garde mes commandements (Jean, XIV, 15). Dans toutes tes pensées, aie ton œil fixé sur moi, ton Dieu et Seigneur ; ne suis jamais ton propre avis avant de m'avoir tout d'abord demandé mes lumières... Avant de t'aboucher avec qui que ce soit, recours à moi et prie-moi de parler par ta bouche et de te faire la grâce de ne jamais prononcer une parole qui ne soit conforme à ma volonté... Avant chacune de tes actions, offre-moi tout, avec tout ton être lui-même, me demandant l'aide et la grâce de ne rien faire que pour moi : car je suis ta fin, ton Dieu et ton Seigneur, à qui tu dois plaire... N'oublie jamais les grâces si grandes que je t'ai faites et que je te fais, et principalement le grand amour que je te porte ; rends-m'en toujours grâces et reconnais-toi indigne de les mériter, mais bien digne de tous les châtiments, quels qu'ils puissent être, sans pour cela perdre l'espérance que doit toujours avoir en moi une fille et une épouse, telle que tu l'es pour moi... Rappelle-toi de faire le bien sans te lasser, de supporter pour l'amour de moi tous les maux, quels qu'ils puissent être, et d'offrir mon sang pour les péchés des hommes ou pour le suffrage des âmes du purgatoire. »

Dans une autre occasion, elle écrivait :

« La vertu de la vraie humilité s'acquiert par les moyens suivants : il faut d'abord la demander avec beaucoup de ferveur et de supplications, car, comme le disait un certain saint, nul ne peut être vraiment humble s'il n'a pas reçu de Dieu la grâce de le devenir ; puis, nous devons considérer nos défauts, nos péchés et nos misères et tenir, — ce qui est la vérité, — que si Dieu nous avait abandonnés tant soit peu, nous aurions commis tous les maux du monde ; qu'il n'y a pas de péché si grave que nous ne commettrions si Dieu ne nous soutenait ; que par nos péchés, surtout à cause de notre ingratitude, nous mériterions très justement tout mal, tout mépris, toute peine. En plus, nous devons considérer combien, pour nous, s'est abaissé notre Dieu Sauveur. Et nous qui sommes si mauvais, si corrompus, si misérables, nous nous croyons quelque chose. Pensons encore combien la très sainte Vierge

(1) Nous en empruntons la traduction à la *Vie*, publiée par dom du Bourg, en faisant quelques coupures pour éviter des répétitions.

et tous les saints ont été humbles et combien nous sommes loin d'eux, nous qui, si Dieu ne nous retenait, en ferions bien pis que ce que nous faisons. Sachez donc que tout le mal vient de notre peu de réflexion ; cependant, ne perdez pas de temps et recueillez avec soin toutes les occasions de vous humilier que vous fournira le Seigneur (1). »

C'est après environ vingt-deux années d'une existence déjà bien douloureuse, que l'orage éclata. La faction hostile ne restait pas inactive. Tant de douceur, de patience ne la désarmait pas. N'ayant pu empêcher la Sœur Jeanne-Marie d'être nommée maîtresse des novices, les moniales dissidentes firent campagne au-delà de leurs grilles et réussirent à semer les préventions jusque dans l'esprit de l'évêque, Mgr Bragadino, et de son vicaire général. Le 20 mars 1643, celui-ci, étant venu à Saint-Jérôme pour présider une élection d'abbesse, éprouva un vif mécontentement à voir les suffrages se porter sur la Sœur Jeanne-Marie. Il cassa l'élection, qui pourtant était régulière, nomma une autre abbesse, accabla la pauvre victime de toutes les prohibitions les plus humiliantes, les plus douloureuses. Elle ne devait plus jamais communiquer avec les personnes du dehors, ni écrire de lettres, sauf à son père, et encore très rarement. On se demande ce qu'on lui aurait interdit de plus si elle avait été coupable de quelque crime.

Et ce n'est pas tout. Le vicaire général institua un nouveau confesseur résolu à entrer pleinement dans ses vues. Don Dominique de Veglia était un bon prêtre, mais un homme à idées étroites et préconçues. De concert avec le vicaire général, il dressa un plan d'action contre *l'illuminée* de Saint-Jérôme. Il entreprit de la mortifier systématiquement en toutes choses. Jamais il ne lui témoigna la moindre compassion, le moindre intérêt, refusant de l'écouter lorsqu'elle désirait lui parler de l'état de son âme. Toutes les oraisons et les pénitences de surcroît dont Sœur Jeanne-Marie avait autrefois reçu la permission lui furent retirées. Devant les autres religieuses ou en particulier, le confesseur ne l'appelait que fourbe, folle, indigne, sorcière, magicienne. Se présentait-elle au confessionnal, il la chassait durement. Il l'obligeait à se coucher sur la terre, au cimetière, tandis que la communauté assemblée en deux chœurs chantait autour d'elle l'office des morts, si bien qu'une fois elle prit un

(1) *Ibid.*, p. 93.

refroidissement dont elle faillit mourir. Pendant sept ans, elle ne put écrire à son père, ce père qu'elle avait converti, dont elle avait fait un chrétien admirable et le confident de toute sa vie intérieure.

Le prêtre, dont la conduite est aussi incompréhensible qu'injustifiée, exigeait qu'elle s'approchât à son rang de la sainte table à tous les jours de communion marqués pour la communauté. Et là, lorsqu'elle était devant lui, d'un signe de tête négatif, il la renvoyait à sa place. De loin en loin il lui accordait la communion, mais sans jamais l'en avertir d'avance, et même, pendant longtemps, il ne lui permit de communier que deux fois par an.

Quelles étaient, au milieu de ces circonstances crucifiantes, les dispositions intimes de la Sœur Jeanne-Marie ? Nous allons le savoir par elle-même, par sa correspondance avec son père, cette correspondance que la sévérité du confesseur rendait si rare, mais où l'âme, s'ouvrant tout entière avec ingénuité, trouvait le moyen de se peindre fidèlement en quelques lignes :

« Notre Père confesseur est très pénétrant ; il n'est ni docteur, ni théologien ; pourtant il sait. Il est de bonne vie et de bonne volonté ; mais il est toujours très dur dans ses apparences. Comme il est tel et que je suis libre et franche, les mères pensent que je souffrirai beaucoup ; mais j'apprécie beaucoup qu'il en soit ainsi, parce que je n'en serai que plus rassurée. Ces choses intérieures qui me sont arrivées et qui m'arrivent, ont été examinées tant de fois par tant de pères, docteurs, théologiens, gens de grande littérature et de grand esprit, et, parmi eux, aucun n'a dit que c'étaient des illusions. Il est bien vrai qu'ils ne me connaissaient pas, bien qu'à tous j'aie fait savoir mes péchés et ma misère. Mais je n'en ai pas de peine. Si cela vient de Dieu, qu'il en soit béni ! Si c'est lui qui veut que je sois illusionnée, pourvu que ce ne soit pas par ma faute, qu'il en soit béni ! Je lui offre tout et je le prie seulement de m'en faire tirer tout le fruit qu'il veut ; pour le reste, je n'y pense pas plus que si ce n'était pas pour moi (1). »

La charité de Sœur Jeanne-Marie envers celles de ses sœurs qui lui étaient contraires étant égale à son obéissance envers le confesseur. A ses amies qui lui demandaient : « Comment suppor-

(1) *Ibid.*, p. 121.

tez-vous de telles injures de la part de celles à qui vous n'avez fait que du bien ? » elle répondait : « Enseignez-moi, mes chères Sœurs, à faire oraison, et non à me venger. » Et quand ces mêmes amies ajoutaient : « A nous qui vous voulons tant de bien vous ne donnez rien, et vous comblez de présents celles qui vous abreuvent de grossièretés et d'impertinences », elle répondait encore : « Le grand bien, ce n'est pas vous, ce sont elles qui me le font. »

Voici comment, dans une lettre du 23 novembre 1644, elle parlait à son père des persécutions intimes dont elle était l'objet :

« J'ai de la peine que Votre Seigneurie ait été troublée par certaines rencontres qui peuvent me donner occasion de mérite et de vertu. Ne vous troublez de rien : je vous prie de rendre grâces pour moi au Seigneur, parce que ce sont des faveurs dont je ne suis pas digne. Croyez-moi, en vérité, je ne redoute aucune chose, si ce n'est de mourir sans souffrir... Quand on me dit quelque chose de pénible, il me semble que j'entends la plus suave musique du monde. Si on dit que je trompe tout le monde, que je fais cela pour me faire valoir, pour être honorée et exaltée, que je suis folle, possédée ou autres choses, — ô Dieu, quelles choses disait-on de vous et pourtant vous étiez Dieu et vous avez voulu souffrir ces choses, dit saint Augustin, pour la consolation de vos serviteurs. O mon cher seigneur et père, nous ne sommes pas dignes de telles faveurs, et plus le Seigneur permet de telles choses, plus nous lui devons de reconnaissance. O Dieu, qu'est-ce qui pourrait me plus rassurer sur mon sort, que d'être rendue digne de beaucoup souffrir ? Seulement, j'ai de l'affliction d'être la cause des peines des autres, c'est-à-dire de donner à souffrir à quelqu'un ; mais là-dedans, je n'ai pas de faute, je ne m'en occupe pas (1). »

... « Notre Père confesseur me traite avec une grande charité ; il ne m'a jamais fait faire, et il ne me fait faire, rien qui puisse nuire au corps et à l'âme... Je crois certainement qu'il a fait tout cela et qu'il le fait pour mon bien et à bonne fin. Ne doutez pas que le Seigneur lui donnera des lumières comme il lui plaira. Soyez assuré qu'il ne me fera rien faire qui puisse me nuire en rien et que je n'en sens dans l'intérieur aucune mortification. Je le dis en toute vérité, la plus

(1) *Ibid.*, p. 131.

grande mortification que je puisse éprouver, c'est d'être sans mortification. Laissons le Seigneur faire ce qu'il lui plaît. Pour moi, je me trouve très bien ainsi. Que le Seigneur fasse sa très sainte volonté (1). »

« Ainsi que Votre Seigneurie n'ait jamais aucun trouble à mon sujet, quand même elle entendrait dire que je suis malade et dans l'angoisse ; car je ne sais pas ce que c'est que trouble en moi, parce que tout est amour et que je ne crains qu'une chose, mourir sans souffrir. Ainsi ne vous en forgez pas des idées ; seulement priez et faites prier afin que le Seigneur me fasse toute sienne, me donne la grâce de ne pas l'offenser et de faire en tout sa très sainte volonté... Aimons-le tous du fond du cœur, afin de mériter de l'aimer pour l'éternité; aimons-le pour lui-même et sans aucun autre intérêt (2). »

En 1652 les choses changèrent de face. La douceur, la sérénité de la pauvre persécutée ne suffisant pas à ouvrir les yeux de ses persécuteurs, Notre-Seigneur intervint directement en permettant que don Dominique eût connaissance d'une communion miraculeuse accordée par lui à sa servante. Devant des faits humainement inexplicables, ce prêtre, dont le cerveau était plus étroit que le cœur n'était méchant, reconnut son erreur. Il renonça loyalement à son néfaste système de direction et se retira.

A quelque temps de là, Sœur Jeanne-Marie ayant été élue abbesse, la curie épiscopale ne mit plus d'opposition à l'élection et le monastère jouit pendant quelque temps de la paix. Cependant la cabale des religieuses malveillantes existait toujours et elles suscitèrent à leur abbesse tous les tracas imaginables en l'accusant auprès de l'évêque de dilapider, par l'imprudence de ses libéralités envers les pauvres, les biens qu'elle avait à régir.

En 1667, un nouveau confesseur, don Jean-Baptiste Freschi, renouvela, en les dépassant, toutes les violences, les insolences et l'obstination de don Dominique de Veglia. Selon son habitude, Jeanne-Marie supporta tout avec la plus profonde humilité. Lorsqu'elle mourut, en 1670, l'hostilité de don Jean-Baptiste la poursuivit jusqu'au-delà de la mort. Le peuple

(1) *Ibid.*, p. 132.
(2) *Ibid.*, p. 134.

voulant faire toucher des chapelets et des médailles à la sainte dépouille, il ordonna la fermeture des guichets par lesquels on les passait. Cette mesure exaspéra la foule, qui faillit faire au prêtre un mauvais parti : tremblant devant les clameurs et les poings menaçants, il ne put que chercher piteusement le salut dans la retraite.

⁂

Telle fut la vie de la bienheureuse Jeanne-Marie Bonomo (1); une persécution depuis son entrée au monastère jusqu'à son dernier jour, persécution d'autant plus dure qu'elle venait de l'incompréhension de ceux qui auraient dû comprendre et aider. Leur attitude ne s'explique que d'une seule façon : Dieu l'a permise pour sanctifier sa servante. C'est la seule solution de ce qui serait, au sens humain, un angoissant problème, pour ne pas dire un vrai scandale. Ceux qui ont tenu cette conduite inqualifiable ont eu tort, de toute évidence ; on ne peut les justifier. Mais il faut reconnaître que tout s'est produit par la permission du Seigneur, lequel sait, quand il lui plaît, tirer le bien du mal.

Pour terminer, citons encore quelques lignes d'une lettre de Jeanne-Marie Bonomo à son père. Elles sont caractéristiques et résument toute la vie de la sainte moniale, tout le fondement de son humilité, base profonde et solide de sa haute perfection :

« Le zéro par lui-même n'est rien ; mettez autant de zéros que vous voudrez et vous aurez toujours zéro, un chiffre insignifiant ; c'est ce que sont nos actions prises en elles-mêmes : *rien ne fait rien*. Mais, si à côté de ce zéro ou de ces zéros, s'adjoint un chiffre signifiant un nombre, alors ce zéro ou ces zéros acquièrent une grande, parfois même une très grande valeur. Ainsi, si à côté de notre rien, Dieu veut adjoindre quelque chose du sien, alors on obtiendra quelque chose et il se produira un très grand bien. Il faut donc attribuer le tout à Dieu ; précisément comme, dans les nombres, la valeur des zéros ne se peut attribuer à ces zéros qui n'ont aucune valeur par eux-mêmes. Au contraire, le mal doit être imputé tout à nous, parce qu'étant une négation et une difformité, il ne peut venir de la source première de tout bien, qui est l'Être essentiel (2). »

M. C. de Ganay.

(1) Elle fut béatifiée en 1783.
(2) *Ibid.*, p. 245.

TEXTES ANCIENS

Le Livre du *Paradis de l'âme*, attribué souvent au B. Albert le Grand, comprend 42 chapitres où l'auteur traite des vertus d'après un plan uniforme : en quoi consiste telle vertu, quels sont les signes auxquels on la reconnaît, les motifs de cette vertu ou ce qui doit nous exciter à la pratiquer, les moyens de la garder ou d'en favoriser l'accroissement, enfin, par contraste, le vice opposé à cette vertu. L'auteur commence par la charité. Nous donnons ici la traduction du premier chapitre.

On vient de découvrir que l'opuscule *De l'union à Dieu*, attribué aussi au B. Albert le Grand, a pour auteur un bénédictin du XIVe siècle. Il est possible que quelque chose de semblable arrive pour le traité du *Paradis de l'âme*.

La Charité envers Dieu

La charité envers Dieu est véritable et parfaite, lorsque l'âme, avec toutes ses facultés, s'écoule en Dieu, d'un vif mouvement, sans chercher en Lui aucun avantage passager ou éternel, mais uniquement éprise de la bonté, de la sainteté, de la perfection et de la béatitude qui sont naturelles à Dieu. Pour une âme délicate, en effet, l'idée même d'aimer Dieu, comme on aime un avantage ou une récompense, est un sujet d'horreur. Elle ressemble à Dieu qui se répand dans l'âme de l'homme avec toute sa puissance, sans en attendre jamais aucune utilité ; mais simplement parce qu'il désire l'associer à son propre bonheur. Au contraire, celui qui aime Dieu parce qu'il est bon pour lui, c'est-à-dire principalement pour qu'il lui communique sa béatitude, celui-là est convaincu de n'avoir qu'une charité naturelle et imparfaite (1).

(1) Cette charité imparfaite, c'est celle qui se replie sur elle-même. Elle est qualifiée de naturelle ici, non pas qu'elle soit le fruit de notre nature toute seule, sans le concours de la grâce, mais parce que dans

Le moyen de parvenir à une charité vraie, c'est la connaissance vraie de Dieu. Car en Lui se trouve tout ce que l'on peut aimer, à savoir : la noblesse, la sainteté, la puissance, la sagesse, la bonté, la beauté, la providence, etc. De même, l'amour de Dieu pour nous, amour éternel, immense, sans interruption et très fidèle, nous attire à la vraie charité (1).

Comment se prouve la vraie charité, Notre-Seigneur nous l'apprend par ces paroles : « Celui qui a mes commandements et les garde, c'est celui-là qui m'aime » (Jean, XIV, 21). Saint Augustin atteste aussi que « la mesure de notre amour de Dieu est celle même de notre obéissance à ses commandements » (2). Ce qu'il faut entendre aussi des engagements volontaires ou des vœux qui obligent autant que les commandements (3).

l'amour de Dieu nous cherchons notre avantage, notre profit personnels. Sans doute, cette charité imparfaite est permise et utile au salut. Mais notre nature, si elle s'y arrête, est exposée, au fond, à n'aimer que soi, en aimant Dieu pour le bien qu'elle en espère et qu'elle en tire, — ce qui, en soi, est légitime (nous ne pourrions pas aimer Dieu s'il n'était pas notre bien, s'il n'était pas bon pour nous). Notre âme ne sort pas d'elle-même, elle ne « s'écoule pas en Dieu », pour se perdre et s'oublier en sa perfection souveraine, comme cela est juste. Les âmes délicates ne s'attardent pas à ce stade imparfait de l'amour. Leur raison d'aimer Dieu vient de Lui, de ses infinies perfections. Elles aiment Dieu pour Dieu, parce qu'il est Dieu ; donc il est bon, en soi, absolument. L'amour imparfait tend à s'achever dans l'amour désintéressé du Dieu cher à l'âme et aimé pour Lui-même, comme ami. Or on n'aime pas un ami pour le profit qu'on en tire, cela vient ensuite ; c'est aussi la récompense, mais ce n'est pas le motif de l'amitié.

(1) Il faut entendre tout cela de l'amour de Dieu pour nous et ses qualités; non par le côté où il nous apporte du bien, mais par le côté où il nous manifeste les perfections de Dieu ; ce n'est pas le fait qu'il est bon pour nous (on reviendrait à la considération de l'amour imparfait), mais le fait que Dieu a cette bonté de nous être bon. Dieu aime à nous aimer, et cela par bonté pure ; il nous aime depuis toujours, sans attendre pour cela notre fidélité ; et c'est son amour gratuit et tout-puissant qui crée le nôtre et lui donne quelque chose de la force fidèle et immuable du sien. — L'auteur, ici, se sert du mot de *dilection* qui désigne un amour de choix. Dieu aime tout ce qu'il a fait, mais il chérit les hommes d'un amour spécial, amour de préférence.

(2) *S. Augustin*, traité LXXXII sur S. Jean. P. L. XXXV, col. 1843.

(3) Les vœux de religion, pour ceux qui les ont émis de plein gré, rendent la pratique des conseils obligatoire au même titre que les commandements. Cette remarque de l'auteur peut faire penser qu'il destine son ouvrage à des religieux. D'autres indices viennent confir-

Le bienheureux Grégoire rend ainsi témoignage à la parole de Notre-Seigneur : « Rentrez en vous-mêmes, frères très chers, et demandez-vous si vous aimez vraiment Dieu. Ne croyez pas cependant à la réponse que votre cœur peut vous faire, si vos œuvres ne la confirment. Touchant l'amour de votre Créateur, interrogez tout ensemble votre langue, votre âme et votre vie. Jamais l'amour de Dieu ne se repose : il fait de grandes choses, s'il existe ; s'il refuse d'agir, c'est qu'il n'est pas un amour (1). »

Encore faut-il que l'accomplissement des œuvres et l'observation des commandements soient purifiés dans leur intention même. On ne doit pas les entreprendre par crainte d'un châtiment ni les accomplir par amour de la récompense (2). C'est la pensée de saint Augustin : « Celui-là aime Dieu qui ne garde pas ses commandements en considération de la grandeur du châtiment ou parce qu'il est poussé à le faire par son désir avide de la récompense, mais simplement parce que ce que Dieu ordonne est très bon et très juste. »

Il existe encore deux autres signes à quoi se reconnaît la vraie charité. Voici le premier : Se réjouir avec Dieu de tout ce qui Lui plaît, quels qu'en soient l'auteur, le temps et le lieu. Seul, en effet, l'amour désintéressé, toujours en tendance vers autrui, vers ce qu'il aime, mérite les louanges de la part de

mer cette opinion. Telle obligation de charité, notera-t-il plus loin, regarde surtout les prélats (ou supérieurs religieux) ; et le chapitre III est presque exclusivement consacré à l'obéissance aux supérieurs.

(1) S. Grégoire le Grand, Hom. XXX sur S. Jean. P. L. LXXVI, col. 1221. — Le seul témoignage du cœur est insuffisant, et ses sentiments doivent être actifs, s'ils sont réels. Ils influenceront donc nos paroles (la bouche parle de l'abondance du cœur. Matt., XII, 34), notre âme (principe directeur de l'activité), notre vie (activité exercée) ; il faut que tout cela assure que nous aimons Dieu.

(2) Ce ne sont pas les actes extérieurs qui ont du prix, et il faut éviter de réduire la vie spirituelle à un matérialisme et à une multiplicité d'actions sans âme ; on a l'impression d'être actif, on se disperse simplement et l'on ne s'enrichit point, parce qu'on néglige l'élément intérieur qui donne aux œuvres leur valeur de vie. Ce principe intérieur, c'est l'intention qu'il faut purifier avec soin, quoique sans anxiété, de toute considération d'intérêt personnel. Une œuvre d'amour doit être faite par amour. L'ami de Dieu n'agit pas pour le même motif que le serviteur. Que celui-ci fasse attention au châtiment ou à la récompense, c'est normal, il est mercenaire, il travaille pour gagner. L'ami de Dieu travaille pour aimer et parce qu'il aime. Sa charité trouve en Dieu et dans l'excellence des ordres divins le vrai motif déterminant de ses actions.

Dieu ; mais non l'amour intéressé, parce qu'il revient sans cesse sur lui-même et cherche son intérêt particulier.

Et voici le second signe : S'attrister avec Dieu de tout ce qui Lui déplaît, par quelque personne, en quelque temps, heure ou lieu que cela se produise (1).

La Charité véritable envers le prochain

La vraie charité envers le prochain consiste à aimer comme soi-même son prochain, ami et ennemi, en la manière indiquée par saint Augustin : « Aimer le prochain comme soi-même, c'est l'aimer en Dieu et à cause de Dieu. Telle est la manière dont chacun doit aimer comme soi-même son prochain. Et parce que pour soi on désire tout bien et on fuit tout mal, qu'on n'agisse pas différemment pour le prochain. »

Voici une autre façon d'expliquer ce commandement. De même que tout homme aime son bien propre dans son corps et dans son âme, dans ses richesses et dans son honneur, et qu'en ces différentes espèces de biens il fuit tout mal et il hait tout dommage personnel, ainsi en ce quadruple domaine, chacun doit aimer tout bien tant de son ami que de son ennemi, et haïr tout dommage. Cependant le commandement de la charité n'oblige pas de se porter vers le prochain autant et aussi ardemment qu'on est affecté vis-à-vis de soi-même.

(1) Le deuxième chapitre de l'opuscule *Des mœurs divines*, attribué à saint Thomas, contient et précise la même doctrine. Le bien plaît à Dieu en tout temps et partout, et tout bien : tout ce qui est bien dans la nature, tout ce qui est bon dans l'ordre de la grâce. Semblablement, tout bien doit nous plaire en tout temps et en toute créature, comme nous devons détester le mal partout et toujours. Le bien plaît à Dieu : cela suffit pour qu'il me plaise aussi. La charité vraie fait que je m'associe aux intentions divines, aux mœurs divines ; et que je trouve bien, toujours, ce que Dieu même approuve. L'amour de charité imparfaite, avec son fond de souci personnel, ne va pas jusque-là ; il peut s'y mêler quelque sentiment inavoué de jalousie, et je m'attristerais plutôt du bien d'autrui, comme si la grâce donnée aux autres diminuait la mienne, comme si le bien fait par d'autres n'était pas bien fait ! Mais la charité vraie d'une âme qui tend vers Dieu pour s'écouler en Lui goûte et apprécie les choses comme Dieu Lui-même les juge (don de sagesse) ; et le bien, tout bien, lui plaît partout et toujours, parce qu'il plaît à Dieu.

On ne peut pas juger de la véritable charité d'après l'amour que l'on a pour ses amis. Car les païens aussi aiment ceux qui les aiment (Matt., v, 46, 47). Mais c'est à l'amour de l'ennemi que l'on estime la vraie charité. Aimer un ami, c'est naturel et ce n'est pas méritoire ; aimer, au contraire, qui n'aime pas, cela vient de la grâce (1).

Il y a un moyen plus excellent encore d'apprécier la vérité de l'amour envers le prochain, il est fourni par la Glose sur saint Matthieu : « Aimer un ami, cela relève de la nature ; mais celui qui n'aime pas, par des bienfaits l'amener à aimer, c'est le propre de la perfection (2). » Sans doute, personne n'est tenu, en vertu du commandement, d'aimer autant qu'un ami et aussi chaudement son ennemi ; bienheureux serait-il, cependant, et souverainement parfait, celui qui pourrait avoir de l'affection et faire des œuvres de charité autant, plus même, pour un ennemi que pour un ami, pour celui qui le reprend et le corrige que pour celui qui le flatte, pour celui qui le blâme que pour celui qui lui adresse des louanges. C'est que « rien, au témoignage de saint Jean Chrysostome, ne rend aussi semblable à Dieu que d'être indulgent à ceux qui font du tort et aux méchants » (3). On obtiendrait certainement de la persécution, si on savait l'utiliser comme il faut, bien plus de grâce et de gloire, que de la faveur des hommes. Ainsi,

(1) Nous n'avons aucune inclination naturelle à aimer nos ennemis ; nous ne pouvons les aimer que pour Dieu. Il est vrai de dire que l'amour de l'ennemi procède uniquement de la charité, et il en procède toujours. Il nous est naturel, au contraire, d'aimer ceux qui nous aiment ; mais il ne faudrait pas en conclure que nous ne pouvons pas faire, en les aimant, un acte méritoire d'amour surnaturel. Quand nous aimons nos parents, nos amis, à la poussée instinctive qui nous porte à leur montrer notre affection, s'ajoutent des motifs d'ordre plus élevé, et nous les aimons, ainsi que le dit saint Augustin, en Dieu, par rapport à Dieu et à cause de Dieu.

(2) La Glose, de Walafrid Strabon, mort en 849, est un commentaire de l'Ecriture Sainte, composé en partie de textes des Pères. On trouve le passage rapporté ici dans la Glose sur le ch. VII, v. 12, de saint Matthieu. La Glose, telle qu'elle est reproduite dans l'édition de Migne, P. L. t. 114, col. 109, est plus expressive encore ; il ne s'agit pas simplement d'*attirer* à l'affection, mais d'y *contraindre*, pour ainsi dire, par toutes sortes de bienfaits. « Que celui qui n'aime pas soit contraint d'aimer, c'est le propre de la perfection chrétienne. »

(3) Saint Jean Chrysostome, XIX[e] Hom. sur S. Matt. P. G. t. 57, col. 283.

beaucoup plus que leurs amis, les bourreaux ont été utiles aux saints martyrs pour la gloire éternelle.

La nature elle-même doit nous porter à aimer notre prochain. « Tout ce qui est vivant, en effet, aime son semblable : tout homme aussi aime son prochain » (Eccli., XIII, 19). Ce qui nous pousse encore à l'aimer, c'est qu'il a en lui l'image de Dieu. De plus, c'est commandé dans l'Écriture.

Les preuves d'une charité véritable envers le prochain sont de s'affliger sincèrement avec un ennemi comme avec un ami, dans toute adversité, de se réjouir avec eux de tout leur bonheur, vraiment et du fond du cœur ; ces deux sentiments sont excessivement rares dans le monde.

Ceci révèle une véritable haine pour le prochain : quand on ne peut penser à lui sans avoir l'esprit accablé, quand on le voit avec une tristesse au cœur, quand c'est avec des sentiments amers qu'on lui parle, qu'on parle de lui ou qu'on en entend parler, quand on empêche aussi ses avantages et son bonheur, lorsque le bien qui est en lui, on l'amoindrit et on le dénature (1).

Le Seigneur Jésus n'a pas agi de la sorte avec le traitre Judas. Au moment où celui-ci le trahissait, il le nourrissait de son corps et de son sang avec ses autres chers disciples ; et sur les lieux de la trahison, loin de se dérober à son baiser, il le salua avec une bienveillance extrême, plus affligé, au dire de saint Jérôme, du crime de ce malheureux que de sa propre souffrance.

Mais, ô merveille, parfois on se vante d'aimer ses frères, et l'on porte dans le cœur ces marques de la haine. Par ailleurs, il semble à beaucoup qu'il suffit de désirer pour le prochain la vie éternelle. Cette vie éternelle, ils ne peuvent ni la donner ni la ravir ; et ils la souhaiteraient aussi bien aux Juifs et aux païens (2). Non, ils ne veulent pas se rappeler que nous aussi,

(1) Ce bien que l'on déteste vient de Dieu, c'est ce qui fait de la haine un grand péché : elle s'attaque à ce qu'il y a de meilleur en l'homme. La grâce, la vertu, l'image de Dieu dans l'âme, tout cela a droit au respect et à l'amour.

(2) Le plus grand commandement exige tout de même autre chose que le seul désir inefficace d'un bien qu'on ne peut pas procurer au prochain. La charité vraie se manifeste aussi par des œuvres : prier pour lui venir en aide, lui faire l'aumône, ne pas lui refuser le secours d'un conseil, lui adresser quelques paroles d'édification ou d'encouragement ; « tout ce que vous voulez que les hommes vous fassent, faites-le aussi pour eux » (Matt., VII, 12), jusqu'à perdre vos biens, votre vie même, si c'était nécessaire pour le salut de vos frères.

puisque le Seigneur a donné sa vie pour ses ennemis, nous sommes tenus, non seulement d'aimer nos frères dans le Christ, mais encore d'exposer pour eux nos biens, notre vie même, si c'est nécessaire. Cette obligation atteint surtout les supérieurs.

La charité envers Dieu s'entretient par l'accomplissement de ses ordres, selon cette parole : « Si vous gardez mes commandements, vous demeurez dans mon amour, comme j'ai gardé moi-même les commandements de mon Père et comme je demeure en son amour » (Jean, xv, 10).

Ce qui favorise la charité envers le prochain, c'est la compassion, d'après ce que dit l'Ecclésiastique, vii, 34, 35 : « Ne faites pas défaut à ceux qui pleurent, pour les consoler ; et allez de concert avec les affligés. Ne négligez pas de visiter les malades : car cela vous affermira dans la charité. »

Traduction du R. P. Vanhamme, O. P.

Le Carmel

Dieu, dont la volonté est souverainement efficace, ne produit pas seulement les choses, dit saint Thomas, mais Il fait qu'elles soient et qu'elles opèrent selon le mode même qu'Il a voulu de toute éternité (1). Ces modalités de l'être et de l'action de la créature sont infiniment variées, comme l'exige la beauté de l'œuvre de Dieu, où l'on doit trouver une unité parfaite dans une extrême diversité. C'est surtout l'homme fait à son image que le Créateur prend soin de marquer jusque dans son fond le plus incommunicable du sceau de sa lumière : « Signatum est super nos lumen vultus tui Domine (2). » Voulant nous faire participer à sa gloire dans le ciel, Dieu veille avec un soin jaloux au développement de la semence divine qu'Il a mise en nos âmes. Il les appelle chacune par leur nom, « nominatim » comme il est dit en saint Jean (3) du Bon Pasteur qui mène ses brebis. Ce nom répond à un attrait de grâce, qui doit toujours grandir en nous. Ainsi doit s'épanouir surnaturellement, pour la gloire du Très-Haut, notre vraie personnalité vivifiée par la grâce dans un sens absolument contraire au développement du moi égoïste, qui vit de concupiscence et d'orgueil et qui, dans l'oubli de notre destinée, nous ravale à la condition servile de simples individus matériels, roûages inconscients de la machine du monde.

(1) *Somme Théologique*, I^a, q. 19, a. 8, c. et ad 2 — q. 22, a. 4, ad 2 — q. 83, a. 1, ad 3.
(2) *Ps.* IV, 7.
(3) Joann. X, 3. « (Bonus pastor) proprias oves vocat nominatim et educit eas. »

La personnalité, qui est source d'originalité véritable, grandit « dans la mesure où l'âme, s'élevant au-dessus du monde sen- « sible, s'attache plus étroitement par l'intelligence et la volonté « à ce qui fait la vie de l'esprit. Les philosophes ont entrevu, « mais les saints surtout ont compris que le plein développe- « ment de notre pauvre personnalité consiste à la perdre en « quelque sorte en celle de Dieu, qui seul possède la personna- « lité au sens parfait de ce mot, car seul il est absolument indé- « pendant dans son être et dans son action (1). » En vérité c'est seulement lorsque nous aurons compris que la mort à nous-même est source de la vie personnelle par excellence qui est la vie du Christ en nous, que nous deviendrons pleinement celui que nous sommes dans l'éternelle prescience divine et que nous commencerons à répondre à ce *nom nouveau* écrit sur la pierre blanche, nom par lequel Dieu nous connait dans la lumière même de son Essence.

Les saints sont donc ceux dont la personnalité est la plus achevée. On les nomme les Parfaits. Ils sont les vrais originaux. C'est pourquoi l'Eglise dit de chacun d'eux : « Non est inventus similis illi qui conservaret legem Excelsi ».

Or Dieu a donné à quelques-uns de ses grands saints de fonder ou de rétablir une famille dont le signe distinctif est d'être marquée du sceau de leur propre caractère, car le divin Maître aime d'un amour de prédilection ce caractère qui chante une note de sa Beauté à Lui dans le concert de l'Eglise militante.

Il faut s'avouer cette grande vérité du bon Plaisir divin dans un temps d'égalitarisme et de renoncement matérialiste à toute originalité vraie, mais aussi dans un temps où des âmes prévenues admirablement par l'Esprit « qui enseigne de toutes choses » (2) cherchent avidement à reconnaître au front des différentes religions de l'Eglise catholique ce « *tau* » singulier et sacré qui vient d'être marqué dans la tendresse de leur cœur. Ces âmes appelées à un idéal religieux déterminé ne sauraient supporter la matérialisation d'une uniformité qui nivelle tout, elles ne sauraient non plus vivre dans une contradiction perpétuelle. Elles ne peuvent aimer Dieu que de la manière qu'Il leur a apprise Lui-même au jour de leur vocation. — Si toute

(1) R. P. Garrigou-Lagrange : *Le sens commun et la Philosophie de l'Être*, p. 166. Beauchesne.

(2) I Joan., II, 27.

la gloire de ces Filles du Roi que sont les saintes religions de l'Eglise leur vient du dedans, c'est-à-dire de l'accomplissement du précepte d'amour et des conseils évangéliques, « omnis gloria ejus filiæ regis ab intus », le Roi ne sera vraiment épris de leur beauté que s'Il reconnaît que non seulement elles l'aiment, mais qu'elles viennent à Lui, parées de ce mode spécial qu'Il leur a départi dans sa libre magnificence, « in fimbriis « aureis circumamicta varietatibus... Et concupiscet Rex deco- « rem tuum » (1).

***

On pressent de toutes parts un retour à la *vie mystique*. Elle seule peut satisfaire le besoin d'Absolu et de Spirituel qui, normalement et providentiellement, éclate dans les cœurs au lendemain de la guerre (2). Les Ordres contemplatifs sont recherchés, eux qu'on déclarait « inutiles » parce qu'on ne lisait plus formellement comme il faut la lire l'histoire de la de la *sainte* Eglise.

Or parmi les âmes auxquelles Dieu parle aujourd'hui du bonheur de tout quitter pour le suivre, il s'en trouve qui se sentent appelées à la fois à se retirer au désert et à s'adonner à la vie apostolique. C'est en particulier pour ces âmes que nous entreprenons d'exposer l'idéal du Carmel.

Le Carmel est situé parmi les *Ordres apostoliques* (3) qu'on nomme aussi « *mixtes* » parce qu'ils sont ordonnés à la fois à la contemplation et à l'action. Non pas certes qu'on y tende *également* comme à deux fins totales et nullement subordonnées entre elles, ce qui ne pourrait se comprendre (4), ni qu'on

(1) Ps. 44. Sur la nécessité de la variété des Ordres religieux, consulter la *Somme théologique*, IIª IIæ, q. CLXXXVIII, art. 1, et le commentaire qu'en ont fait les *Salmanticenses* (théologiens carmes de Salamanque) : De l'Etat Religieux, Disp. II. Dub. III, pars 1, n° 20.

(2) Voir *Revue des Jeunes*, n° du 25 septembre 1919, l'intéressant article de M. Charles Henrion : *Le désir d'une vie mystique*.

(3) Nous emploierons le terme « *apostolique* », car il désigne le *caractère spécifique* du Carmel, pourvu qu'on lui rende le sens profond que lui ont toujours reconnu saint Thomas et ses commentateurs. Le mot « *mendiant* » ne conviendrait pas. Le titre général d'ordre mendiant relie seulement *par le dehors* les instituts les plus divers et *ne pénètre pas l'essence des ordres*, écrit le P. Mortier, O. P., dans son *Histoire des maîtres généraux des Frères Prêcheurs* (t. I, c. 2, p. 37 et 38).

(4) *Salmanticenses*, loc. cit., pars III, n° 29.

s'y voue *d'abord* à la prédication, car la prédication en soi, séparée de la contemplation qui devrait toujours en être la source, est œuvre de vie active et non de vie apostolique (1), ni encore qu'on y considère la contemplation comme un *moyen* nécessaire pour accomplir parfaitement son ministère auprès du prochain, car il n'y a pas de religion active qui n'ordonne quelque exercice d'oraison dans ce but (2), mais ce nom de « *mixtes* » leur est donné parce qu'on y subordonne l'action à la contemplation, de telle sorte que, suivant la puissante formule de saint Thomas, l'action, comme celle du Sauveur et des apôtres, dérive « Ex *plenitudine contemplationis* » (3). Ce n'est qu'à ce prix que la vie apostolique est plus complète que la vie du pur contemplatif, dont la féconde coopération au gouvernement divin ne doit pourtant pas nous échapper (4). La raison de cette prééminence est qu'il est « mieux d'illuminer que de luire seulement (5). La vie intérieure dans un ordre apostolique doit être d'autant plus intense qu'elle doit produire de la lumière et de la vie. Pour consacrer un temps que l'anachorète emploie au travail manuel à une œuvre excellente

(1) « Ils se trompent grandement ceux qui disent sans discerne- « ment qu'une religion professe la vie mixte lorsqu'elle est ordonnée « d'abord à enseigner et à prêcher, car la prédication et l'enseigne- « ment doctrinal qui ne proviennent pas de la surabondance de la « contemplation sont des œuvres de vie active... La religion mixte, « plus parfaite que les autres, semblable à la vie du Christ, des apô- « tres et des évêques, ne considère pas d'abord l'acte de la prédication « ou de l'enseignement doctrinal, mais premièrement et principale- « ment s'applique à la contemplation, et ensuite, par rejaillissement « de cette contemplation, s'emploie à des œuvres parfaites concernant « le prochain ; sans cela cette prédication et cet enseignement doctri- « nal manqueraient de beaucoup de perfection. Et c'est le sens légi- « time de : *S. Théol.*, II^a II^{ae}, q. 188, art. 6, corps : Sic ergo dicen- « dum est quod », ibid., n° 30.

(2) Ibid., n° 29 et n° 31 cité ci-après.

(3) *Somme théol.*, II^a II^{ae}, q. 188, art. 6 in corp.

(4) Ibid., art. 8, ad 4 : « et tamen illi qui vitam solitariam agunt multum utiles sunt generi humano ».

(5) « Majus est illuminare quam lucere solum, ita majus est *contemplata aliis tradere* quam solum contemplari. » II^a II^{ae}, q. 188, art. 6, in corp. — Ces mots de saint Thomas n'offrent aucune difficulté si on les entend de la contemplation au sens large, qui est une vue synthétique qui se peut facilement exprimer en idées et en paroles. Mais ce qu'écrit saint Thomas s'applique aussi à la contemplation strictement mystique, le plus souvent confuse et obscure, car celle-ci s'exprime par la manière singulièrement profonde et sentie, toute spirituelle, de l'apôtre qui a vraiment expérimenté ce dont il parle.

comme la prédication (1), l'apôtre ne lui cède en rien dans la poursuite de cette fin première qui leur est également commune : l'amour et la contemplation de Dieu.

Saint Bernard, commentant ces paroles du Cantique des cantiques : « *Surge, propera, amica mea* », dit : « Ce qui caractérise la vraie et chaste contemplation, c'est que l'âme, embrasée du feu divin, conçoit un si vif désir d'attirer vers Dieu d'autres âmes qui l'aiment aussi, qu'elle interrompt volontiers l'exercice de l'amour pour se livrer à la prédication. Elle revient ensuite à la contemplation avec une ardeur d'autant plus grande qu'elle peut constater les fruits abondants de son travail (2). » C'est bien, généralement parlant, l'idéal du Carmel.

Nous exposerons dans cette étude les notes particulières de cette religion vénérable qui permettent de la situer entre la Chartreuse et l'Ordre des Frères Prêcheurs.

Ce qui constitue, en effet, la différence spécifique du Carmel, c'est l'intime union de la vie érémitique et de la vie apostolique. La mission qui lui vient de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix n'est-elle pas de vivre intensément d'oraison et d'en enseigner les voies ? Nous verrons comment, l'idéal de l'Ordre se précisant à la faveur de son passage en Europe, la vie des Ermites du Mont Carmel s'est épanouie en vie apostolique et cet épanouissement est comme toujours actuel : les Carmes Déchaussés peuvent se renouveler dans la solitude et le silence absolus du *Saint Désert* au cours même des travaux de leur apostolat (3). Nous parlerons de leur admirable

(1) « La religion mixte a la prééminence sur la religion purement « contemplative surtout parce que les œuvres auxquelles descend la « Religion mixte, à savoir l'enseignement doctrinal et la prédication, « sont de beaucoup plus spirituels et meilleurs que peindre, cultiver « les champs ou copier (des manuscrits), travaux coutumiers d'une « religion purement contemplative. » *Salmant.*, *loc. cit.*, pars IV, n° 34.

(2) « La religion mixte est ordonnée immédiatement et d'abord à « la contemplation et à l'amour de Dieu, ce qui est l'office de la vie « purement contemplative, donc en cela elle ne lui est pas inférieure, « mais en outre par le rejaillissement de cette connaissance et de « cet amour de Dieu elle s'emploie au salut du prochain « propter « Deum », et cela élève cette vie au-dessus de la vie purement con- « templative. » S. Bernard (sermon 57) expose en ce sens ces paroles du Cantique : « *Surge, propera, amica mea...* ». *Salm.*, *loc. cit.*, pars IV, n° 34.

(3) « Il convient essentiellement de remarquer que pour pouvoir

expansion à travers le monde, puis nous inviterons le lecteur à jeter un regard sur leur vie liturgique.

I

« Le Saint-Esprit, écrit le Bienheureux Grignon de Mont-
« fort (1), ne produisant point d'autre personne divine, est
« devenu fécond par Marie qu'Il a épousée. C'est avec Elle, en
« Elle et d'Elle qu'Il a produit son chef-d'œuvre qui est un
« Dieu fait homme, qu'Il produit tous les jours et produira
« jusqu'à la fin du monde les prédestinés, membres du corps

dire absolument d'une religion qu'elle se voue à la contemplation comme fin première dont dérive l'action, ainsi que l'exige la définition essentielle de la vie mixte, c'est-à-dire d'une vie contenant éminemment la perfection de la vie purement contemplative, il ne suffit pas de quelques actes de prière comme une méditation, un examen de conscience, le rappel de la présence de Dieu, une retraite de quelques jours et autres choses semblables qu'on appelle ordinairement exercices. Il n'y a pas en effet de religion, si active qu'on l'imagine, qui n'ait ces exercices ou de plus importants ; bien plus, les séculiers dans l'état du mariage ont coutume de les pratiquer comme le prouve l'expérience. On doit donc dire d'une religion que son action procède de sa contemplation et conséquemment qu'elle contient de façon éminente la perfection de la vie purement contemplative *et quelque chose de plus* (et aliquid amplius) lorsqu'elle prescrit à ses enfants les moyens appropriés à la contemplation ; tels que : la clôture, le silence, la mortification des sens, la pénitence, le jeûne, les veilles, la psalmodie, les lectures pieuses et d'autres choses semblables. D'où une religion qui s'attache ainsi à ces choses dans le cloître, les observe absolument parlant et ne les interrompt que lorsqu'il faut aider le prochain par la prédication et l'enseignement doctrinal, est une religion qui professe la vie mixte c'est-à-dire descendant de la contemplation à l'action. Tel est le cas (pour ne citer que cet exemple) de l'Ordre des Frères-Prêcheurs, qui, bien que paraissant ordonné avant tout à l'enseignement doctrinal, non seulement emploie tous les moyens appropriés à la contemplation que nous avons énumérés, mais les fait passer avant cet enseignement (Voir l'*Ordre des Frères Prêcheurs*, par le R. P. Bernadot, 1918).

« Il faut juger autrement d'une religion (à supposer qu'elle existe) qui s'occuperait beaucoup de travaux d'enseignement doctrinal et de prédication et cependant, absolument parlant, n'userait pas des moyens propres à la contemplation que nous venons d'indiquer. Cette religion serait purement active et conséquemment moins parfaite que les religions mixtes ou exclusivement contemplatives, suivant ce qui a été dit plus haut. » *Salm.*, *ibid.*, pars III, n° 31.

(1) *Traité de la vraie Dévotion à la Très Sainte Vierge*, Ire partie, parag. 1.

« de ce Chef adorable : c'est pourquoi, plus Il trouve Marie, sa « chère et indissoluble Epouse, dans une âme, plus Il devient « opérant et puissant pour produire Jésus-Christ dans cette « âme et cette âme en Jésus-Christ. »

... Saint Augustin affirme que « tous les prédestinés, pour « être conformes à l'image du Fils de Dieu, sont en ce monde « cachés dans le sein de la Très Sainte Vierge où ils sont gar- « dés, nourris, entretenus et agrandis par cette bonne Mère « jusqu'à ce qu'elle les enfante à la gloire après la mort, qui est « proprement le jour de leur naissance, comme l'Église « appelle la mort des Justes. »

Mais, si Marie est nécessaire à tous les hommes pour faire simplement leur salut, si, dans l'ordre de la grâce, la Vierge est véritablement la Mère des prédestinés, combien Elle est plus encore la Mère des âmes appelées dès cette vie à la transformation d'amour, à la Béatitude commencée !

... « C'est à Marie seule que Dieu a donné les clefs des cel- « liers du divin Amour et le pouvoir d'entrer dans les voies les « plus sublimes et les plus secrètes de la perfection et d'y faire « entrer les autres. C'est Marie seule qui donne l'entrée dans « le *paradis terrestre* aux misérables enfants d'Eve l'infidèle « pour s'y promener agréablement avec Dieu, s'y cacher sûre- « ment contre ses ennemis, pour s'y nourrir délicieusement, « sans plus craindre la mort, du fruit des arbres de vie et de « science du bien et du mal, et pour y boire à longs traits les « eaux célestes de cette *belle fontaine* qui y rejaillit avec abon- « dance, ou plutôt, elle est elle-même ce *paradis terrestre* ou « cette terre vierge et bénie dont Adam et Eve, les pécheurs, « ont été chassés : elle ne donne entrée chez Elle qu'à ceux ou « celles qu'il lui plaît pour les faire devenir saints. »

La Vierge Marie c'est le jardin, le *lieu* que cherchent les affamés de connaissance et d'union divines. C'est le jardin silencieux et clos où il n'y a plus à craindre le monde et le serpent. C'est le puits de Jacob où les âmes vraiment humbles sont appelées à boire de cette eau vive qui étanche la soif et rejaillit jusqu'à sa source éternelle. *Hortus conclusus et Fons signatus.* Elle est encore, la Vierge Marie, la tige de Jessé où fleurissent les Christs. Elle est véritablement le Paradis terrestre retrouvé.

Il y a sur la terre une image symbolique de ce jardin : c'est le saint Mont Carmel. Au livre des Rois, il est écrit que ce fut au sommet du Carmel qu'Elie, le fondateur de la vie carméli-

taine (1), vit s'élever de la mer et se fondre en une pluie salutaire le petit nuage, symbole de la Vierge qui devait enfanter. Aussi le Saint-Esprit aime-t-il à comparer son Epouse à la sainte montagne. Il la nomme « Beauté du Carmel » (2), et dans le Cantique des cantiques, les suivantes, célébrant celle qui sans retour a ravi son cœur, chantent :

« Ta tête est comme le Carmel, les cheveux de ta tête sont « comme la pourpre : un roi est enchaîné à leurs boucles (3). »

Le Carmel, figure de Marie, est un lieu de contemplation et d'amour. Aussi, à la suite des fils des Prophètes, voyons-nous, de tous temps, des âmes désireuses de solitude se retirer dans le flanc de cette montagne merveilleuse, dont le nom signifie : « vigne par excellence », pour s'y laisser transformer en membres du Christ par celle que saint Augustin appelle la « Forme de Dieu » et pour apprendre d'Elle à s'associer par la contemplation à l'œuvre divine du salut. Jacques de Vitry, à la fin du XII[e] siècle, nous apprend en effet « qu'à l'exemple et à « l'imitation d'Elie, homme saint et solitaire, quelques ermites « vivent dans la retraite sur le Mont Carmel, qu'ils habitent de « petites cellules dans les rochers auprès de la fontaine du « Prophète, tels des abeilles du Seigneur faisant un miel d'une « douceur toute spirituelle ».

La douce et féconde Vierge Marie, Reine des Prophètes (4), aime les fils de sa montagne, image de sa beauté et de sa maternité universelle. Elle les aime, — et ainsi Elle aime toutes les âmes et tous les Ordres religieux. Il n'y a pas d'exclusivisme dans l'affection d'une Mère ; elle se donne à chacun de ses enfants, mais elle connaît leurs nécessités, et les modes de sa tendresse restent le secret de son génie (5).

(1) Consulter l'article du savant P. Wessels, assistant général des Carmes Chaussés : *Status quæstionis de Patriarchatu Eliæ*. Analecta O. C.,volumen III, 1914, 1916, p. 449 à 454. On lit sur le socle de la statue du Prophète, placée dans la Basilique de Saint-Pierre, à Rome, parmi les statues des Fondateurs d'Ordres : *Universus Ordo Carmelitarum Fundatori suo S. Eliæ erexit.*

(2) Isaïe, xxxv, 2.

(3) *Cant.*, vii, 5 (traduction Crampon).

(4) Les prophètes étaient ordinairement des hommes de prière auxquels Dieu révélait quelquefois ses secrets et confiait des missions. En témoigne cette parole de saint Jacques : « Elie était un homme « de la même nature que nous, il pria instamment qu'il ne tombât « point de pluie, et la pluie ne tomba pas. » Ep. cath., c. v, 17, 18.

(5) « L'Ordre du Carmel, écrit le savant P. Benédict Zimmerman,

« Le moine à cheveux blancs, dont parle le pèlerin grec Phocas (1), doit être saint Berthold. Avant de mourir, le vénérable anachorète légua à saint Brocard le manteau et la double part de l'esprit d'Elie (2) et saint Brocard ne laissa pas sans fruit l'héritage de ses pères ; c'est à sa demande en effet que nous devons la Règle primitive (3), véritable code de l'esprit du Carmel, dont saint Jean de la Croix devait dire, après avoir souffert pour elle, — et Dieu seul sait combien ! — : « N'épar-« gnez ni vie, ni honneur, ni santé pour maintenir par exem-« ples et par paroles l'exacte observance et le premier esprit « de votre Religion et tenez-vous pour heureux si vous souffrez « quelque chose pour un sujet si louable (4). »

Cette règle de l' « Ordre de la Bienheureuse Vierge Marie du Mont Carmel (5) » fut donnée entre 1206 et 1214 par saint

O. C. D., s'est toujours fait un devoir particulier de pratiquer et de propager la dévotion envers sa céleste Patronne. « *Totus marianus est* », c'est le témoignage unanime des écrivains, depuis le XIII[e] siècle. Le Carmel s'est fait un des défenseurs et des propagateurs les plus zélés de la dévotion envers le privilège de l'Immaculée Conception. Dès le commencement du XIV[e] siècle, la fête de la Conception était célébrée au Carmel avec la plus grande splendeur et la Cour Romaine avait l'habitude d'assister aux solennités de la fête. La dévotion au Scapulaire commença à se répandre dès le milieu du XIV[e] siècle et prit dès lors des proportions toujours croissantes » (*Dictionnaire de théologie catholique : Ordre des Carmes*). A noter parmi les documents liturgiques concernant le culte de Marie au Carmel « l'établissement, au Chapitre de 1339, de son Office et de sa Messe, au rite double avec *Gloria* et *Credo*, pour tous les samedis (à moins qu'il n'y ait fête). L'Antienne *Salve, Regina*, inconnue à l'Ordinal du Saint-Sépulcre était chantée chaque soir après Complies, et cela dès le XIII[e] siècle. A noter encore, entre 1376 et 1387, l'établissement de la fête de la Commémoraison de la Très Sainte Vierge qui se répandit peu à peu pendant le XV[e] siècle et fut déclarée la fête principale de l'Ordre, sous le titre de Notre-Dame du Mont-Carmel, par le Chapitre Général des Carmes Chaussés en 1609 ; elle fut étendue à toute l'Eglise en 1726. » (*Dictionnaire d'Archéologie* de Dom Cabrol : *Liturgie de l'Ordre des Carmes*.)

(1) Voir le livre de Phocas, P. G., t. CXXXIII.

(2) II Reg., II, 9 et 13.

(3) Avant la « *Règle Primitive* » donnée par saint Albert, les Ermites du Mont Carmel en suivirent une autre sans doute. Le R. P. Wessels, dans son article *Epistola S. Cyrilli III generalis et Historia antiqua O. N.*, déclare (contre Papebroch) que la règle dite de Jean 44 « *seu de Institutione primorum monachorum* optime scribi potuisse circa 1150 » (cf. p. 267 à 286, III vol. Analecta O. C.). Consulter également dans le même volume : *Comparatio inter Regulam Aymerici et S. Alberti.*

(4) Extrait des maximes du saint.

(5) Cette appellation fut indulgenciée en 1379. Avant leur émigra-

Albert, patriarche de Jérusalem : « Dilectis filiis Brocardo et « cæteris fratribus Eremitis qui sub obedientia, juxta fontem « Eliæ in monte Carmeli morantur (1) ». Nous en donnerons tout à l'heure les points fondamentaux. Elle fut confirmée le 30 janvier 1228, à Rieti, par Honorius III.

Mais bientôt, les incursions répétées des Sarrazins et l'impuissance des armées chrétiennes rendirent la position des Carmes de plus en plus précaire. Le monastère fondé par saint Berthold auprès de la fontaine d'Elie ne suffisant plus, on songea à se réfugier en Europe. En 1230 un premier essaim de Carmes se dirigea vers Chypre ; d'autres encore aux Aygalades près de Marseille et à Valenciennes. En 1241, des chevaliers anglais de la suite de Richard de Cornouailles amenèrent quelques Carmes en Angleterre, et en 1254 saint Louis se fit accompagner à son retour en France par six Carmes français. Un nouveau monastère fut construit au Carmel en 1263, mais après la chute de Saint-Jean-d'Acre en 1291, les Sarrazins y mirent le feu et massacrèrent les Ermites. Les moines moururent en chantant le *Salve Regina*.

A leur arrivée en Europe, les Carmes s'empressèrent de mener de leur mieux la vie érémitique. Comme témoignage authentique de cette fidélité, il existe encore en Angleterre, dans le comté de Kent, le couvent d'Aylesford où saint Simon Stock fut élu prieur général en 1247. Devant les nécessités que la situation de l'Ordre en Europe lui imposait, le saint adressa à Innocent IV, alors régnant, Reginald et Pierre de Folsham afin d'obtenir quelques modifications à la Règle primitive. Le Pape confia cette révision à Hugues de Saint-Cher, cardinal du titre de Sainte-Sabine, et à Guillaume, évêque d'Anthère, tous deux dominicains (2). Les commissaires apostoliques satisfirent

tion en Europe, le titre officiel des Carmes était : *Fratres Eremitæ Sanctæ Mariæ de Monte Carmelo*.

(1) Regula Primitiva.

(2) Les rapports existant entre l'Ordre des Frères-Prêcheurs et le Carmel remontent, on le voit, à l'arrivée des Carmes en Europe. Dès qu'ils firent leur apparition dans les Universités du Moyen-Age, ces derniers se rangèrent de préférence du côté du thomisme, et même depuis le XVII[e] siècle ils suivent saint Thomas par principe avec exclusion formelle de toute tendance contraire. Les « *Salmanticenses* » et aussi l'œuvre des Carmes du Collège de Philosophie d'Alcala : « *Complutenses* », en témoignent. Personne n'ignore l'aide importante que reçut sainte Thérèse tant pour sa direction personnelle que pour

aux demandes en accordant plusieurs concessions qui ne portent pas atteinte à l'esprit du Carmel (1).

Innocent IV confirma, le 1er octobre 1248, la règle ainsi modifiée. — Le premier texte fondamental de la Règle du Carmel est celui-ci : « *Maneant singuli in cellulis suis, vel juxta eas, die ac nocte in lege Domini meditantes et in orationibus vigilantes, nisi aliis justis occasionibus occupentur* : Qu'ils demeurent seuls dans leurs cellules ou à proximité d'elles (2), jour et nuit méditant la Loi du Seigneur et veillant en prières, à moins qu'ils ne soient pris par d'autres occupations légitimes. » Il faut rapprocher de ce texte quelques mots essentiels, qui font une obligation aux Ermites et à leurs successeurs de s'occuper du salut des âmes : « Dominicis quoque diebus, vel aliis ubi opus fuerit, de custodia ordinis *et animarum salute tractetis.* »

C'est dans ces derniers mots (que le savant P. Wessels, dans son étude précitée, fait appartenir à la Règle telle qu'elle fut donnée par saint Albert) que nous pouvons trouver trace de ce zèle apostolique conforme à l'esprit d'Elie : *dux et pater carmelitarum* (3). Jusqu'à quel point et de quelle manière s'exerçait ce zèle ? Le texte de *Sagitta Ignea* (4), que cite le

l'établissement de la Réforme de la part des Pères Ybanès, Vincent Baron, et surtout Dominique Banès. Citons ce trait que rapporte Yèpes dans sa *Vie* de sainte Thérèse. Le 30 septembre 1574 la sainte, quittant Ségovie, s'arrêta au monastère de Sainte-Croix pour y prier dans la chapelle que sanctifia saint Dominique, et, son oraison finie, comme le Père Diégo de Yanguas lui demandait amicalement pourquoi elle avait fait attendre si longtemps ses compagnons de voyage, elle répondit : « *Notre Père saint Dominique m'est apparu et s'est entre-« tenu avec moi. Il m'a donné parole et engagement de m'assister dans « toutes mes fondations.* » — Voir *Santa Teresa de Jesus y el P. Bañes*, par le R. P. F. Paulino Alvarez, O. P., 1 vol., Madrid, Zez-Cano y compañia. SSma Trinitad 5-*1882*, et : *Santa Teresa de Jesus y la Orden de Predicatores*, « estudios historicos », par le R. P. Fr. Félipe Martino, O. P. Avila, Sucesores de A. Jiménez, 1909.

(1) Consulter l'article du R. P. Gabriel Wessels : *Regula primitiva O. N. et Mutationes Innocentii IV*. Analecta O. C., vol. III, 1914-1916, p. 212-223.

(2) Les ermites avaient des cellules séparées comme il en existe encore aux saints déserts.

(3) Office du saint.

(4) L'*Ignea Sagitta* est l'œuvre de Nicolas le Français (Nicolaus gallicus) qui, après avoir été 15 ans vicaire général des Carmes d'Orient, succéda à saint Simon Stock dans la charge de prieur général. — Voir

P. Wessels, à la page 315 du même tome des « Analecta », laisse entrevoir un certain apostolat extérieur chez les Ermites du mont Carmel :

« Hanc vero regulam Salvatoris nostri, utique sanctissi-
« mam, quidam antecessorum antiquitus sunt secuti ; in
« eremi solitudine proprium imperfectum cognoscentes diutius
« morabantur ; sed cum proximus suis ita affectarent proficere,
« ut sibi deficere minime viderentur, *aliquando, raro tamen,*
« *de eremo descendentes, quod in solitudine falce contemplationis*
« *suaviter messuerunt, excussis granis in tritura prædicationis,*
« *largissime seminaverunt.* »

Cela aiderait à expliquer le texte de la Règle, que nous avons déjà cité : « Qu'ils demeurent dans leurs cellules... méditant « la Loi du Seigneur et veillant en prières, *à moins qu'ils ne soient pris par d'autres occupations légitimes* (1). » Et l'on comprendrait alors davantage que Grégoire IX ait pu placer le Carmel, dès 1229, parmi les Ordres mendiants (2), lesquels sont tenus par principe au soin des âmes (3). Obligés de pourvoir à leur subsistance et voyant l'activité des Dominicains et des Franciscains, alors très florissants, les Ermites en vinrent à s'adonner plus à l'action qu'à la contemplation, à l'encontre de leur Règle. Ils semblèrent oublier que la prière est le meilleur moyen de secourir le prochain et de reconnaître les services qu'il rend et, — comme le dira un jour à saint Jean de la Croix le président du conseil de Grenade, — que la retraite des Carmes oblige plus à les assister que leurs visites, parce qu'on sait pour lors qu'ils tiennent le rang que Dieu leur a donné dans son Eglise. Ils en arriveront à dépasser la pensée de saint Simon Stock, qui tant travaillait à la prospérité de l'Ordre.

livre II du Ier tome de la *Vie de saint Jean de la Croix*, du Père Dosithée de Saint-Alexis, C. D.

(1) Le P. Wessels fait appartenir ces mots aussi à la Règle telle qu'elle est sortie des mains de saint Albert.

(2) Voir Dict. de Théol. cath., *Ordre des Carmes*, colonne 1780.

(3) « Mendicantium autem principium principale erat ut Ecclesiæ « necessitatibus externis subvenirent. Primitivo sensu ideale mendi- « cantium fuit cura animarum apud populum. » Card. Gasquet, *Heinrich VIII und die englischen Klöster*, II, 7, cité par le P. Wessels. — Il ne faut pas perdre de vue pourtant, ici surtout, que d'être classé parmi les ordres mendiants « ne détruit en aucune manière le caractère propre d'un Ordre » (R. P. Mortier, O. P., déjà cité. Le Carme ne devient pas dominicain. Il demeure, avant tout, ermite.

Déjà, à l'intérieur du Carmel, les tendances les plus radicalement opposées commencent à s'entrechoquer, faute encore de vitale subordination entre la contemplation et la vie active. Et l'atmosphère est lourde de rivalités comme de séductions ! Il faudra qu'à l'humble prière de saint Simon Stock, Marie, compatissante, se penche vers ses « frères » et que Nicolas le Français lance, de ce mont Eratrof où il se sera retiré, le véhément et douloureux rappel à la vie contemplative qu'est l'*Ignea Sagitta*.

A l'extérieur, les guerres, la peste noire, le schisme d'Occident, diviseront et affaibliront le Carmel (1) aussi bien que l'Eglise. Malgré tout, on progressera dans le sens voulu par Dieu, pour aboutir définitivement à l'union de la vie érémitique et de la vie apostolique conçue à la manière de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix.

II

Trois siècles se sont passés depuis l'arrivée des Carmes en Europe. Sainte Thérèse, religieuse au monastère de l'Incarnation d'Avila, se sent l'âme percée du désir de vivre dans toute sa pureté la Règle primitive, mitigée depuis Eugène IV, comme nous l'avons dit précédemment. Son cœur est vaste « *sicut arenam quæ est in littore maris* (2). » Elle brûle de donner « mille vies pour sauver une seule de ces âmes » (3) luthériennes qu'elle voit se perdre en France. Mais, comme jadis enfant, empêchée d'aller chercher le martyre chez les

(1) En 1431, le Pape Eugène IV apporta à la Règle primitive une mitigation devenue indispensable à cause de la rigueur des temps. Mais cela ralluma l'ardeur des plus zélés. On compte jusqu'à sainte Thérèse, c'est-à-dire en moins d'un siècle, trois essais sérieux de réforme : celle du B. Jean Soreth (1462), celle de Mantoue et celle de Rennes, commencée par le Vén. Philippe Thibault en 1604, dont il avait pris l'esprit au couvent des Carmes déchaussés de la Scala à Rome. Citons aussi la réforme locale qu'accomplit à Florence dans son propre monastère sainte Marie-Madeleine de Pazzi.

(2) « Comme les sables qui bordent la mer. » Extrait de l'Introït de la fête du 15 octobre.

(3) *Chemin de la Perfection*, (ch. 1 Edition des Carmélites).

Maures, elle avait résolu « de vivre en ermites » (1) avec son frère Rodrigue. Thérèse, qui sait aujourd'hui que pour être pleinement apôtre il faut être parfait, et vivre dans une intime union avec Dieu, fonde, le 24 août 1562, l'humble maison de Saint-Joseph. « Le genre de vie que nous « ambitionnons de mener, écrit-elle au chapitre XIII du *Che-« min de la Perfection*, n'est pas seulement celui des religieu-« ses, c'est encore celui des Ermites. » — « Rappelons-nous nos « saints Pères, ces ermites d'autrefois dont nous cherchons à « imiter la vie. Quelles souffrances n'ont-ils pas eu à suppor-« ter, et dans quel isolement ! (2) » Mais les premières Carmélites déchaussées ne s'effrayaient point. « Leur solitude faisait « leur bonheur, nous dit la sainte Réformatrice. Elles m'assu-« raient qu'elles ne se lassaient jamais d'être seules. Une visite, « fût-ce même de leurs frères et sœurs, était pour elles un tour-« ment. Celle-là s'estimait la plus heureuse qui avait plus de « loisirs pour demeurer longtemps dans un ermitage (3). » Le 12 avril 1567, le P. Rossi (Rubeo), général de l'Ordre, vient à Avila. Il visite la sainte Mère, et sa joie est grande de voir refleurir la Règle primitive. Il ordonne à sainte Thérèse de poursuivre son œuvre de toutes ses forces. Or, peu de temps après son départ, la Sainte vient à faire réflexion que ses filles auraient beaucoup de peine à se conserver dans cet esprit primitif, à moins qu'elles ne fussent conduites par des religieux capables d'expliquer leurs constitutions et les connaissant pour les avoir pratiquées (4). Et sainte Thérèse d'écrire au P. Rossi pour lui demander permission d'entreprendre la Réforme des Frères. Le général reçut la lettre à Valence, et le 14 août 1567 il libella la patente (dont suit un large extrait) si juste et si belle qu'elle suffirait pour sa gloire. Les notes de l'idéal du Carmel y sont inscrites en termes splendides : la suspension fixe de l'âme devant la volonté divine qui l'attire, la transforme en soi et l'épouse pour lui faire partager sa paternité de grâce, puis le don de révéler les secrets du Maître, de guider les âmes, à travers les sécheresses et les nuits ; la patente du P. Rubeo est la célébration de ce double apanage

(1) *Vie*, ch. I.
(2) *Chemin de la Perf.*, ch. XI.
(3) *Fondations*, ch. I.
(4) Lettre à l'Evêque d'Avila.

qu'avec le manteau d'Elie trouvent « dans la terre du Carmel « ceux que le Seigneur y daigne introduire (1) ».

« Nous, frère Jean-Baptiste Rossi de Ravenne, prieur géné-« ral et humble serviteur des Religieux et Religieuses du saint « Ordre de Notre-Dame du Mont-Carmel, à toute personne « qui lira nos présentes lettres et patentes, nous souhaitons « les douces inspirations de l'Esprit-Saint... Nous voudrions « que tous les Religieux appartenant à cet Ordre fussent « autant de clairs miroirs, de lampes ardentes, de torches « enflammées, capables d'éclairer et de guider ceux qui sont « voyageurs au milieu de ce monde. A cette fin, notre plus « grand désir est qu'ils s'emploient au commerce continuel et « familier avec Dieu, et que, par le moyen de l'oraison, par « l'exercice des saintes méditations et contemplations, ils s'ef-« forcent de s'unir tellement à Lui, que leur esprit, encore « retenu dans la chair, vive déjà dans les cieux et ne serve le « corps que par pure nécessité... Mû par ces ardents désirs de « l'accroissement de notre Ordre, nous nous trouvons obligé « de condescendre aux justes sollicitations de plusieurs person-« nes qui nous demandent autorisation et licence d'établir et « recevoir quelques maisons de frères de notre Ordre où l'on « puisse s'exercer à la célébration des messes, à la récitation et « au chant des divers offices et à s'adonner, aux heures convena-« bles, à l'oraison, à la méditation et autres exercices spirituels, « en sorte que ces maisons s'appellent et soient réellement des « monastères de Carmes contemplatifs. On y pourra aussi « assister le prochain s'il se présente, et l'on y suivra les cons-« titutions anciennes, en la manière que nous prescrirons. — « On établira dans les susdites maisons un prieur et des reli-« gieux qui voudront vivre dans une entière réforme et s'avan-« cer dans la perfection de la vie régulière du Carmel (2). »

La sainte, ayant rendu grâces, se demande à qui confier cette entreprise. Et Dieu permet que saint Jean de la Croix, sur le point de se réfugier à la Chartreuse, la voie, l'entende et consente à devenir le premier Carme déchaussé. Sainte Thérèse peut écrire le 28 juillet 1568 à Rodriguez de Moya : « En ce moment, « grâce à Notre-Seigneur, il se fonde pour les religieux de

(1) Jérémie, II, 7.

(2) pp. 515-517, t. III de l'édition des *Œuvres de sainte Thérèse* par les Carmélites de Paris. — Beauchesne édit.

« notre Ordre des monastères de la Règle primitive sur le « modèle de ceux que j'ai établis pour les religieuses et où « régnera le même esprit d'oraison et la même mortification : « *c'est à ces monastères que nous devrons être soumises*. Je ne « veux pas de monastères où ne règne pas l'esprit d'oraison. »

Le 27 ou 30 novembre 1568, saint Jean de la Croix revêt à Durvelo le pauvre habit taillé et cousu par la sainte Mère. Il renouvelle sa profession et promet à Dieu d'observer jusqu'à la mort la Règle primitive. C'est auprès de sainte Thérèse qu'il a fait son noviciat, qu'il s'est accoutumé à son nouveau genre de vie ; pratiquera-t-il ces constitutions thérésiennes, que le P. Rossi voulait donner aux Frères Déchaussés puisqu'elles existent, signées de sa main, dans ses papiers à Rome ? (1) Il est peu probable qu'il les ait reçues, la sainte déclarant, au chapitre XXIII de ses *Fondations*, n'avoir pas connaissance que les religieux en aient eues du Père Général. En tous cas, saint Jean de la Croix et le P. Antoine de Jésus, et plus tard le P. Mariano et le frère Jean de la Misère — si inclinés à la vie contemplative qu'ils avaient désiré la Chartreuse ou même avaient vécu au désert — s'adonnent sans aucun doute à la prière mentale trois et quatre heures par jour comme l'exigent les constitutions du P. Rubeo. La nécessité où ils étaient d'instruire les pauvres villageois privés de tout secours spirituel leur prenait du temps, cependant : « J'ai su qu'ils ne se reti- « raient point après Matines, mais demeuraient au même lieu « en oraison jusqu'à Prime », nous dit sainte Thérèse qui visita Durvelo. Elle ajoute : « Leur oraison était si profonde, que « parfois se levant pour Prime, leurs habits se trouvaient cou- « verts de neige sans qu'ils s'en fussent aperçus (2). » La contemplation était la nourriture de ces vrais fils d'Elie, et la sainte Mère exultait. Toute la vie de saint Jean de la Croix est là pour nous montrer son attachement à l'esprit érémitique,

(1) Voir *Analecta O. C.* vol. IV, fasc. LX-LXI, p. 109 ad 118 : « Constitutiones generalis Rubei pro Carmelitis Discalceatis. »

(2) Livre des Fond., c. XIV. — Que le lecteur ne s'étonne pas, le toit du pauvre Carmel de Durvelo était en bien mauvais état et laissait passer la neige. — Sainte Thérèse admirait l'austérité de ses premiers fils, mais elle eût préféré plus de discrétion à coup sûr. Elle écrira un jour : « Mon but a été qu'il entrât chez nous des hommes « de talent et qu'il ne fallait pas les rebuter par une trop grande « austérité. » Lettre 143, t. I, édition du R. P. Grégoire de Saint-Joseph.

et la plus grande des grandes humiliations de sa vie eut pour cause son zèle à rappeler deux religieux indignes à la prière et à la retraite (1). Sainte Thérèse avait en haute estime ce directeur idéal, unissant la science à l'expérience des choses divines (2). Il connaissait la valeur incommensurable de la charité et l'excellence de la contemplation qu'elle produit, et qui, à son tour, lui donne de nouveaux accroissements.

« Un peu de ce pur amour, écrit-il à la XXIX[e] strophe du « *Cantique spirituel*, est plus précieux devant Dieu, plus « utile à l'âme et sert mieux les intérêts de l'Église, bien qu'il « corresponde à une apparente oisiveté, que toutes les autres « œuvres réunies... Rien n'importe davantage à l'Église, rien « ne favorise mieux son développement qu'un peu d'un tel « amour.

« C'est pourquoi lorsqu'une âme a atteint un certain degré « de cet amour solitaire, ce serait lui faire le plus grand dom- « mage à elle et à l'Église que de vouloir, ne fût-ce que pour « quelques instants, l'occuper à des affaires ou à des œuvres « extérieures, quelle que soit leur importance. Puisque Dieu « conjure les créatures de ne la point réveiller de cet amour, « qui oserait le faire et se croire à l'abri de tout reproche ? En « définitive nous n'avons été créés que pour cet amour. Cer- « tains spirituels donnent leur préférence à l'activité et s'ima- « ginent pouvoir conquérir le monde par leurs prédications et « leurs œuvres extérieures. Eh bien, qu'ils réfléchissent à ceci : « Ils rendraient beaucoup plus de services à l'Église, eux- « mêmes deviendraient beaucoup plus agréables à Dieu (et je « laisse de côté le bon exemple qu'ils donneraient), s'ils « employaient, ne fût-ce que la moitié du temps qu'ils dépen- « sent ainsi, pour se tenir en oraison devant Dieu, alors même « que leur spiritualité n'aurait pas atteint le degré dont nous

(1) *Vie de Saint Jean de la Croix*, par le R. P. Dorothée de Saint-Alexis, O. C. O., chap. 8, p. 5.

(2) A la Vénérable Mère Anne de Jésus, qui se plaignait de manquer de direction, sainte Thérèse écrivait : « Votre plainte, ma fille, « me paraît plaisante. Vous dites assurément sans raison que vous « manquez de directeur, alors que vous avez près de vous le P. Jean « de la Croix qui est un homme céleste et tout divin. Je vous assure, « ma fille, que depuis son départ je n'en ai trouvé dans tout le « royaume de Castille aucun autre qui lui ressemble... Dieu lui a « donné un talent et une grâce particulière pour gouverner les « âmes. »

« traitons en ce moment. Car alors ils feraient certainement « plus avec moins de travail, et plus par une œuvre que par « mille, grâce au mérite de leur oraison et aux forces spiri- « tuelles qui leur en reviendraient. Agir autrement c'est mar- « teler, faire un peu plus que rien, parfois absolument rien et « même du mal. Que Dieu nous préserve de ce sel qui com- « mence à s'affadir ! Extérieurement son activité pourra réali- « ser quelque chose, mais en substance ce sera du néant, tant « il est vrai qu'une œuvre n'est bonne qu'avec la vertu de « Dieu ! (1) »

III

De tels enseignements préparaient à la Réforme un équilibre parfait, au prix de terribles souffrances sans doute, mais quelles sont les œuvres surnaturelles qui vont sans grandes tribulations ?

L'esprit de contemplation revendiqué par la doctrine et toute la vie de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, vint régner en maître au Carmel réformé, et le zèle du salut du prochain, dont brûlaient ces âmes séraphiques, naquit véritablement de sa surabondance. Le bien, dit saint Thomas, est essentiellement diffusif de soi, et plus il est parfait, plus il se communique pleinement et intimement, plus aussi ce qui procède de lui lui reste infiniment uni (2). Les constitutions du Carmel sont inspirées de ce grand principe. On lit dans leur prologue que « la fin principale de l'institut est la contempla- « tion et l'amour des choses divines, et la fin secondaire l'ac- « tion ordonnée spécialement au salut du prochain ».

Mais, nous l'avons montré plus haut à la suite des Salmanticenses, le religieux de vie apostolique ne doit le céder en rien au pur contemplatif pour ce qui touche le soin de l'*Unum necessarium*. Il ne suffit pas qu'il consacre spécialement à l'oraison une heure le matin et une heure le soir, l'encens répandu alors doit sans cesse brûler et parfumer toutes ses actions, de telle sorte que sa vie entière soit contemplative, comme le demande sa règle. Et elle exige plus encore. C'est pourquoi, afin de conserver et perpétuer dans l'ordre l'esprit primitif et

(1) Edition critique, traduction Hornaert. Desclée.
(2) *Contra Gentes*, LIV, c. XI.

de ménager aux religieux des autres couvents un lieu de retraite où ils puissent venir se refaire et se fortifier comme à leur source, les constitutions prescrivent que « dans chaque « province il y ait un *Saint Désert* où l'on s'adonne uniquement « à l'office divin et à la contemplation. Les études scolastiques « y sont prohibées, mais il est possible de s'y préparer au « ministère des âmes. Dans ces ermitages, les religieux appli- « quent à tous les fidèles leurs oraisons, leurs veilles et leurs « mortifications. Toutes les messes sont offertes à Dieu dans « l'intention qu'elles servent pour le progrès de l'Église et l'a- « vancement spirituel de l'Ordre, pour les obligations et néces- « sités du Désert, pour les bienfaiteurs de la Congrégation, « sans que l'on puisse recevoir aucune aumône comme hono- « raire des saints sacrifices. Le silence y est absolument observé, « il n'est jamais permis de le rompre que pour s'adresser au « Supérieur du Désert.

« Outre les cellules du cloître (1), il y en a dans les alen- « tours, elles sont éloignées du couvent d'environ trois ou « quatre cents pas. En certains temps de l'année on permet « aux religieux de s'y retirer les uns après les autres, pour y « vivre dans la plus grande solitude et une plus grande absti- « nence, avec l'obligation de faire, en leur particulier, les « mêmes exercices et aux mêmes heures que le reste de la « communauté. A chaque observance, ils répondent par une « petite cloche à celle de l'église du couvent pour avertir qu'ils « vont s'unir à leurs frères.

« Le départ des religieux au commencement de l'Avent ou « du Carême, pour passer tout ce temps de pénitence séparés « de la communauté, se fait avec cérémonie, à l'exemples des « anciens Pères du Désert. »

Le *Saint Désert* est comme une reproduction du Mont-Carmel. C'est sa vie primitive transportée à Rigada, à Monte Virgineo, à Tarasteix... (2)

(1) Il y en a vingt qui forment une ceinture extérieure autour des corridors sur lesquels elles ouvrent au rez-de-chaussée et à l'étage, car chaque cellule se compose de quatre pièces, deux en bas, deux en haut dont une pour le travail des mains. Derrière chaque cellule il y a un jardin clos où l'ermite prend sa récréation.

(2) Le désert de Tarasteix près de Tarbes fut fondé en 1859 par le P. Augustin-Marie du T.-S. Sacrement, connu sous le nom de P. Hermann. Il a été détruit lorsque la persécution chassa le Carmel hors

« O Désert émaillé des fleurs du Christ ! — s'écrie saint Jé-
« rôme — Solitude où naissent les pierres mystérieuses dont
« est bâtie dans l'Apocalypse la cité du grand Roi ! Sainte
« retraite où l'on jouit de la familiarité de Dieu même ! Frère,
« que fais-tu dans le monde, toi qui es plus grand que le
« monde ? Pourquoi rester à l'ombre étouffante des toits ?
« Pourquoi demeurer prisonnier dans la cage dorée des gran-
« des villes ? Crois-moi, je ne sais, mais je vois ici plus de
« lumière. Ici, délivrée du poids du corps, l'âme prend son
« vol vers les cieux (1). »

Le monde ignore la splendeur et la fécondité mariales du Désert. Il se scandalise, il parle d'égoïsme lorsqu'il voit des religieux délaisser les âmes pour se retirer dans la solitude, « comme si quelque membre du troupeau pouvait leur être « ravi pendant qu'ils sont au Carmel ! » « Nec defuit quidquam eis omni tempore, quo fuerunt nobiscum in Carmelo (2). »

Il y a une *contemplation apostolique* dont on ignore trop souvent la grandeur. Elle est faite de passivité sous l'action profonde de Dieu, et c'est le secret de sa fécondité : laisser vraiment le Seigneur agir en nous selon son bon plaisir, c'est déjà laisser rayonner la vie divine autour de nous et engendrer infailliblement des âmes. Ce fut la vie apostolique tout intérieure de la Sainte Vierge et il est donné aux âmes contemplatives de participer d'une façon lointaine à cette maternité spirituelle de Marie. Le contemplatif vit dans un tel *fiat* à la volonté divine qu'il coopère sûrement au bien qui se fait dans l'Eglise (3) et, ce qui est supérieur encore, il rend surtout gloire à Dieu, le Bien suprême, et lui offre en quelque sorte toute la création. Ce *Fiat* est la plus profonde coopération à l'action divine, au gouvernement divin. Dieu veut des âmes *qui collaborent effectivement avec Lui* à l'édification du corps mystique de son Christ. Dans la lumière de gloire les saints voient les âmes en Dieu, il y a quelque chose d'analogue pour le contemplatif dans la pénombre de la foi. Sans quitter sa solitude, il se sent en communion intime avec les âmes, il les atteint au plus profond de leur être par l'effusion de cette vie surnaturelle

de France. — Lire l'intéressant petit livre *Hermann au Désert*. Haton 33, rue Bonaparte.

(1) S. Jérôme, *lettre à Héliodore*.

(2) I Reg. xxv, 7 (trad. Crampon).

(3) *Somme théol.*, IIa IIae, q. 39, art. 2, ad. 2.

qu'il puise constamment en Dieu. « Les saints naissent de « saints selon une ineffable génération *Ex Deo* (1). » Il y a chez les contemplatifs un apostolat dont la mesure est celle de l'Esprit-Saint, une mesure infinie. Dieu en jouit, car Il accomplit tout dans l'homme qui contemple, de l'alpha à l'oméga. « L'âme, dit Jean de Saint-Thomas, lui est soumise, livrée par « ses dons à Lui, et dans cette âme Il retrouve ses dons encore : « Accepisti dona in hominibus » (2) (Joan. xi). Oui, Dieu veut des âmes imitatrices de sa Mère, contemplativement actives comme Elle, la pure contemplative... La vie de prière et de pénitence du Carme et de la Carmélite doit être une fécondation ininterrompue. « O mon tendre Rédempteur ! s'écrie « sainte Thérèse,... que sont devenus aujourd'hui les chré- « tiens ?... O mes sœurs en Jésus-Christ ! aidez-moi à demander « cette grâce (de leur salut) au Seigneur. C'est dans ce but qu'Il « vous a rassemblées ici, c'est là votre vocation, ce sont là vos « affaires, là doivent tendre vos désirs (3). » — « S'il arrive que « vos prières, vos désirs, vos disciplines, vos jeûnes ne se rap- « portent plus au but que je vous ai indiqué, dites-vous que « vous ne remplissez plus la fin pour laquelle le Seigneur vous « a réunies en ce lieu (4). »

Mais cette contemplation fructueuse par soi-même, dans sa surabondance pousse le Carme hors de sa cellule ou de son ermitage. Comme Notre-Seigneur Jésus-Christ et les apôtres, ses modèles, après les années cachées et la sainte Quarantaine, après la retraite au Cénacle où l'amour de Marie, « puissant comme la mort (5) », dépouille son âme pour la vie nouvelle qu'apporte l'Esprit septiforme, le fils d'Elie descend du Carmel. Dans son oraison nous l'avons vu, comme son Père le Prophète (6), brûler de zèle pour la gloire du Seigneur ; à présent comme lui, dans l'exercice de sa mission, il pousse le cri de contemplation : « Vive Dieu en présence de qui je me tiens ! (7) »

(1) de Madame l'Abbesse de Sainte-Cécile.

(2) Jean de Saint-Thomas, O. P., 1589-1644, auteur d'un commentaire sur la *Somme*. Son traité des Dons du Saint-Esprit est magistral.

(3) *Chemin de la Perfection*, ch. I.

(4) *Ibid.*, ch. III.

(5) *Cant. Cant.*, VIII, 6.

(6) « Zelo zelatus sum pro Domino Deo Exercituum. » III *Reg.* XIX, 10.

(7) *Reg.* XVII, 1.

Car si le zèle du salut des âmes caractérise en quelque sorte la prière des fils et des filles de sainte Thérèse, le souci d'entrainer les chrétiens, « bien plus encore par les œuvres que « par la parole (1) », dans le sentier étroit de l'oraison qui mène mieux que tout autre à la perfection et à l'union à Dieu, distingue et domine leur apostolat extérieur. Sainte Thérèse, *mater spiritualium* (2), a légué à ses fils de même que saint Jean de la Croix (3) « des livres pleins d'une sagesse vraiment céleste écrits sur la théologie mystique » (office du saint). Le Tout-Puissant « la remplit de l'esprit d'intelligence, afin que « non seulement elle laissât à l'Église de Dieu les exemples de « ses vertus, mais qu'elle l'arrosât des eaux abondantes de la « divine sagesse, en composant sur la théologie mystique et « sur d'autres sujets des ouvrages remplis de piété dont la « lecture produit dans les âmes des fidèles des fruits abondants « de salut et excite un vif désir de la céleste Patrie » (Bulle de canonisation).

Et n'est-ce donc pas une obligation essentielle que de faire valoir son patrimoine? Il est légitime que la mission spéciale de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix se perpétue avec leur esprit chez leurs fils, comme celle de saint Thomas d'Aquin se perpétue chez les fils du « glorieux patriarche saint Dominique ». Il faut dans l'Église des contemplatifs qui enseignent la vie intérieure. On ne peut enseigner parfaitement ce dont on n'a pas une suffisante expérience, bien que, selon sainte Thérèse, la science vaille mieux que l'expérience à cause de son objectivité (4). Les baptisés ont tant besoin qu'on les

(1) Avis de Notre-Seigneur donné à sainte Thérèse pour ses fils. Prologue des Constitutions.

(2) Inscription du socle de sa statue à Saint-Pierre de Rome.

(3) Depuis quelques années se pose la question de la possibilité d'élever saint Jean de la Croix au rang des Docteurs de l'Eglise. Sur cette question, consulter l' « Essai critique » du R. P. Wenceslas du T.-S.-Sacrement, O. C. D. : « *Fisonomia de un Doctor* ». Salamanque, 1913.

(4) « C'est, écrit sainte Thérèse, une grande erreur que de vouloir « prononcer sur la spiritualité sans être spirituel. » (*Vie*, chap. XXXIV) « En tout l'expérience est nécessaire... Il y a peu de directeurs, je « crois, qui aient l'expérience de faveurs si élevées, et quand ils ne « l'ont pas, il leur est impossible de donner conseil à ces âmes, sans « leur causer bien des peines et des inquiétudes » (*Vie*, ch. XL.) « Qu'un « directeur doive être spirituel, je l'ai déjà montré... Mais si la doc- « trine lui fait défaut, c'est un grave inconvénient. Il y aura donc

initie à la vie de la grâce, qu'on les guide à travers les « sept demeures de leur âme », qu'on les aide à gravir la « montée du Carmel »! Dans cette renaissance de la mystique chrétienne, que nous constatons autour de nous, il semble bien que la Providence réserve une part spéciale aux fils de celle que l'Église honore comme la maîtresse dans les voies de l'oraison. Ce mouvement fait pressentir et pour ainsi dire semble exiger comme une rénovation de l'Ordre antique du Carmel dans notre France contemporaine.

Ce bienfait de l'apostolat carmélitain ne devait pas rester confiné dans quelques régions d'Europe. Le Verbe s'est incarné pour tous les hommes, et pour que tous aient la vie et la vie *en surabondance*. Ce fut, croyons-nous, afin de montrer que la vie intérieure est d'absolue nécessité à qui prétend lui conquérir des âmes que Dieu permit à des Carmes Déchaussés, les vénérables Pères Pierre de la Mère de Dieu, Thomas de Jésus, et surtout Dominique de Jésus-Marie, d'avoir une part prépondérante dans l'institution et l'organisation de la S. C. de la Propagande, et au P. Bernard de Saint-Joseph, évêque de Babylone, de fonder le Séminaire des Missions Étrangères à Paris.

Les Carmes Déchaussés ne montrèrent pas seulement le chemin des missions, ils y allèrent eux-mêmes. Au premier Chapitre général tenu à Rome (mai 1606), où elles furent instituées dans l'Ordre, tous les Pères capitulants, à commencer par le général, l'austère Père Ferdinand de Sainte-Marie, renonçant à leurs charges et dignités respectives, s'offrirent à cette œuvre et s'y dévouèrent formellement (1). Déjà, du vivant de sainte Thérèse, sur les instances du P. Jérôme Gratien, les Carmes Déchaussés avaient envoyé quelques religieux au Congo, lesquels périrent dans un naufrage. Quant à saint Jean de la

« grand avantage à traiter avec des théologiens pourvu qu'ils aient « de la vertu. A supposer qu'ils ne s'adonnent point à la vie spiri- « tuelle. ils nous seront encore utiles. Dieu les éclairera sur les points « dont ils doivent nous instruire ; ils les rendra même spirituels pour « les mettre en état de nous faire du bien. Je n'en parle ainsi qu'a- « près en avoir fait l'épreuve, cela m'est arrivé avec plus de deux. » (*Vie*, ch. XIII.)

(1) En mémoire de cet acte généreux, les Carmes Déchaussés ajoutent à leurs vœux la promesse d'aller aux missions si les supérieurs les y obligent. En vérité, y sont envoyés ceux-là seuls qui le demandent ou l'acceptent volontiers.

Croix, il avait marqué le caractère spécial des « missions du Carmel », en revendiquant au Chapitre d'Almadovar en 1583, pour ceux qui y seraient envoyés, une existence conforme au caractère « apostolique » et non uniquement « actif » de leur institut (1). Le saint fut écouté par ses fils. L'histoire nous montre, en 1604, trois Carmes déchaussés se rendant en Perse, « attentifs malgré les périls de mort qui les entouraient dans « l'Allemagne protestante et la Moscovie schismatique et à « demi sauvage, à chaque exercice religieux, ne relâchant « rien des rigueurs de la Règle, anges de Dieu plutôt qu'hom- « mes mortels. On eût dit, ajoute l'historien, l'oraison et la « pénitence marchant ensemble à la conquête des âmes » (2). Ils seront suivis ou tout au moins encouragés par les religieux les plus spirituels de l'Ordre : le Vénérable Père Jean de Jésus-Marie, défenseur et premier historien des missions, que Bossuet nomme « grand théologien et grand ascète » ; le Vénérable Dominique de Jésus-Marie, *surintendant des missions* (3), dont nous avons quelques écrits mystiques ; le Vénérable Thomas de Jésus, auteur du célèbre « *De procuranda salute omnium gentium* » et de fort remarquables traités sur la contemplation ; il fut aussi le premier instituteur des *Déserts* ; Philippe de la Sainte-Trinité, prieur du noviciat de Goa, visiteur des missions carmélitaines d'Orient, dont une docte somme de théologie mystique porte le nom ; Antoine du Saint-Esprit, évêque d'Angola au Congo, auteur d'un « Directoire Mystique » qui résume la doctrine de l'École du Carmel.

L'élan donné, les fondations se succédèrent rapidement. Notons-en quelques-unes. On établit à Ormuz en 1611 un couvent qu'Anglais et Perses détruisirent en 1622 et qui fut reconstruit grâce à l'aide du Shah dix ans après ; à Goa on bâtit en 1620 le fameux monastère où vécurent les Bienheureux Denys et Rédempt avant d'aller à Sumatra cueillir la palme du martyre (4). En 1623 fut fondée la mission de Méso-

(1) Voir l'intéressant article de saint Thomas, IIª IIªº, q. CLXXXII, art. 3 : Utrum vita contemplativa impediatur per vitam activam.

(2) *Histoire de l'établissement de la mission de Perse*, par le P. Berthold-Ignace, O. C. D. Bruxelles, 1885.

(3) La « surintendance des missions » avait été confiée d'abord par Clément VIII et Paul II au Vén. P. Pierre de la Mère de Dieu. — Voir l'ouvrage du P. André de Ste-Marie : *L'Ordre de N.-D. du Mont-Carmel*, Bruges, 1910.

(4) Lire la *Vie admirable de Pierre Berthelot*, en religion bienheu-

potamie; le P. Prosper reprit en 1631 possession du Mont-Carmel et y construisit son pittoresque ermitage.

Le Carme qui, aux extrémités du monde, porte aux âmes avides de vérité et d'union divines la chaude et vivante lumière de sa contemplation, c'est bien là le fils d'Élie, « le prophète semblable au feu, dit l'Ecclésiastique, et dont la parole était « comme un flambeau tout de flammes (1).

J. du Bourg.

reux Denis de la Nativité par Paul Gontier, chez Amat, 11, rue Cassette. Ouvrage couronné par l'Académie.

(1) *Eccl.*, 48, 1-18.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

Dom C. Leduc : **Catéchisme Liturgique**, revu et complété par Dom J. Baudot, bénédictin de Farnborough. 1 vol. in-12 de 480 p. 7 fr. 50. Tours, Mame.

Voici un livre qui pourra être grandement utile aux prêtres et éducateurs qui veulent entrer pleinement dans l'esprit de l'Église en initiant leurs fidèles à la vie liturgique. Dom Leduc et son continuateur Dom Jules Baudot ont voulu condenser dans ce catéchisme les enseignements de l'*Année Liturgique* de Dom Guéranger et donner l'abrégé de cette œuvre magistrale dont ils ont éliminé les longs développements. C'est en dire la sûreté de doctrine et l'onction. Mais nous ne disons pas assez en signalant les services que ce Catéchisme rendra aux prêtres, car il s'adresse encore plus aux fidèles. « Il complète le paroissien, dit la préface, et en facilite l'intelligence ; il présente, par exemple, dans une phrase ou deux, tout le contenu d'une lecture ou d'un chant, expose en quelques mots l'objet d'une prière, établit la relation des mystères de l'année liturgique avec la vie de l'Église et le perfectionnement de l'âme chrétienne... » Ajoutons qu'il satisfait à la fois l'intelligence et le cœur. Celui qui s'aidera de cette lecture avant de participer aux saints offices, ne pourra qu'en retirer un grand profit.

M.-V. Bernadot.

Un Moine bénédictin : **La vierge chrétienne dans la famille**, Troisième mille. Monastère de l'Ancilla Domini, 50, rue Juste-Lipse, Bruxelles.

Bien qu'écrit spécialement pour la Vierge chrétienne, ce petit livre sera utile à toute jeune fille aspirant à mener dans le monde une vie « inspirée par une piété solide ». C'est une gerbe de « pensées » nourries de la meilleure doctrine et exprimées dans une langue heureuse. A chaque moment de sa journée, et sur les points essentiels qui intéressent la vie de son âme, la jeune fille pourra, avec ce petit livre, entendre, comme par la voix de son ange, le conseil qui convient.

J. C.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).

N° 11. 10 AOUT 1920.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

Le mérite dans la vie spirituelle

(*Troisième article*)

VII

L'ÉTENDUE DU MÉRITE

Saint Thomas (1) établit ce principe que le mérite s'étend aussi loin que la motion surnaturelle dont Dieu se sert pour nous diriger vers notre fin. Or, la touche du céleste moteur nous est prêtée non seulement pour le terme suprême, mais pour toute la marche, toute la durée et tout le progrès du mouvement : le terme, c'est la gloire ; la marche et le progrès, c'est l'augmentation de la grâce. C'est dire que le mérite donne droit à la gloire et à l'augmentation de la gloire pour la patrie, à la grâce et à l'augmentation de la grâce même ici-bas.

Aussi bien le Concile de Trente a-t-il défini que le mérite de l'homme *juste* s'étend à tout cela : « L'augmentation de la grâce, la vie éternelle, la possession de cette félicité si l'on meurt dans l'amitié divine, et l'augmentation de la gloire (2). » En déclarant que le mérite grandit par chacun des actes qui se répètent sous l'influence de la grâce, *bonis operibus quæ per Dei gratiam fiunt*, le Concile indi-

(1) Iª IIæ, q. 114, a. 8.
(2) Sess. VI, can. 32.

que à la fois et que la grâce est requise et que le mérite s'accroît aussi souvent que nous faisons le bien. Pensons donc que chacune de nos bonnes actions nous donne droit à un nouveau degré de gloire pour l'éternité et, dès ici-bas, à un nouveau degré de grâce pour notre âme. Fécondité merveilleuse de la vie spirituelle ! Mais, d'autre part, la doctrine catholique nous prêche la vigilance : si nous venons à tomber, nos justices seront oubliées (1), et nous ne saurions mériter que Dieu nous répare après notre chute, puisque la motion divine, qui est indispensable au mérite, est interrompue et arrêtée fatalement par l'acte même du péché (2). Ce que nous devons demander à Dieu dans chacune de nos prières c'est de nous tenir par la main, de ne jamais permettre que nous soyons séparés de lui par l'offense mortelle, et, si ce malheur extrême nous arrivait, de nous relever aussitôt par sa *miséricorde*.

Il suit de là aussi que la persévérance finale ne tombe pas sous le mérite proprement dit (3). Persévérer, c'est unir l'état de grâce avec la mort ; celui-là seul donc peut assurer ce succès définitif, qui est le maître souverain de la mort et de la grâce, notre Dieu créateur et rédempteur. Nous ne pouvons pas obtenir par nos œuvres que notre trépas arrive exactement à l'époque où nous jouissons de l'amitié divine : tout cela dépasse la portée de nos efforts.

Puisque la persévérance est l'effet propre de la *prédestination*, il est manifeste qu'elle échappe, comme celle-ci, à la sphère du mérite ; mais, d'autre part, elle tombe de quelque manière sous le domaine de l'impétration parce que Notre-Seigneur l'a promise à tous ceux qui la demandent en son nom avec les dispositions voulues, par des supplications humbles et constantes : *supplicibus precibus emereri*, comme dit saint Augustin (4).

(1) *Ezéchiel*, XVIII, 24.
(2) *S. Thom.*, Iª IIªᵉ, q. 114, a. 7.
(3) Voir Concile de Trente, sess. VI, can. 16 et 32, et ch. XVI.
(4) *De dono persever.*, c. V, n. 10, P. L. XLV, 999.

C'est à ce mode d'impétration, semble-t-il, qu'il faut ramener la *grande* promesse faite par le Sacré-Cœur à sainte Marguerite-Marie. La pratique de la communion consécutive pendant les neuf premiers vendredis du mois ne donne pas *droit* à la persévérance finale comme nous avons droit à ce qui tombe sous le mérite proprement dit; mais Notre-Seigneur, par l'excessive miséricorde de son Cœur et par pur amour, promet cette immense faveur à ceux qui remplissent dignement les conditions prescrites. L'efficacité vient de la promesse divine; nous ne sommes plus dans le domaine du mérite et de la justice, mais dans celui de l'impétration et de la bonté (2).

Quoi qu'il en soit des explications, il est souverainement opportun de méditer les belles paroles de saint Bernard : « La persévérance est la fille du souverain Roi, la fin des vertus et leur couronnement, le résumé de tous les biens, la vertu sans laquelle nul ne verra Dieu (3). Sans elle, ni le combattant n'obtiendra la victoire, ni le vainqueur ne possédera la palme. Elle est la sœur de la patience, la fille de la constance, l'amie de la paix, le nœud des amitiés, le lien de la concorde, le rempart de la sainteté (4). C'est à elle qu'est rendue l'éternité, et c'est elle seule qui rend l'homme à l'éternité (5). »

Les autres grâces sont l'effet de la Providence ordinaire et sont distribuées à la foule; celle-ci procède d'une providence toute *spéciale* et elle est réservée aux *bien-aimés*, aux choisis, aux élus. Demandons-la au Sacré-Cœur, quand nous le possédons au moment de la communion; qu'il ne permette pas que nous soyons jamais séparés de Lui : *numquam me a te separari permittas!*

(2) On peut consulter à ce sujet : P. Bainvel, *La dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, Beauchesne, et art. du *Diction. théol. cath.*; P. Vermeersch, S. J., *Pratique et doctrine de la dévot. au Sacré-Cœur*, Tournai, 1908; Van der Meersch, *De Gratia*, p. 377.

(3) S. Bernard, *Serm. de diversis*, xli, P. L. clxxxiii, 658.

(4) Idem, epist. 129 (al. 352), P. L. clxxxii, 283-284.

(5) Idem, *De Consider.*, l. V, c. xiv, n. 31, P. L. clxxxii, 806.

VIII

Le payement du mérite.

Il est manifeste que la gloire ne sera payée qu'au ciel. L'augmentation de la grâce pourrait être conférée ici-bas, si nos dispositions étaient assez parfaites et si nos actes dépassaient en intensité l'habitude elle-même. Ainsi il est admis que dans la Sainte Vierge l'élan initial se transmettait avec une force qui le multipliait chaque fois; la somme prodigieuse de l'origine était doublée au second acte et ainsi de suite indéfiniment, sans limite et sans arrêt.

Mais dans les justes ordinaires en est-il ainsi ? Saint Thomas dit très nettement : « La grâce n'est pas augmentée tout de suite, mais en son temps, c'est-à-dire lorsque l'homme sera suffisamment disposé pour recevoir l'augmentation : *Nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis fuerit dispositus ad gratiae augmentum* (1) (I^a II^{ae}, q. 114, a. 8, ad 3).

Au contraire, Suarez et ses disciples estiment que tous les degrés de grâce que nous méritons, même par nos actes les plus faibles, sont conférés à l'âme sans retard.

Ce n'est pas le lieu de traiter à fond une question qui relève d'une très intéressante métaphysique ; mais les âmes pieuses auront profit à connaître le sentiment de saint Thomas, afin de choisir le plus sûr pour leur conduite et de donner à leur vie plus de ferveur, à leur piété plus d'élan.

Le principe thomiste qui régit toute la question est celui-ci : une qualité, une perfection ne peuvent être introduites dans un sujet que lorsque le sujet est mis à leur niveau, suffisamment disposé, dignement préparé.

(1) Voir, pour la théorie de S. Thomas, les commentateurs in I^{am} II^{ae}, q. 114, a. 8, les Salmanticenses, disp. VI, n. 81 ; Billuart, *De caritate*, diss. II, I. 3 ; pour l'autre opinion, Suarez, lib. IX, n. 232 ; Becan, III P., tr. I, cap. xxii, q. iii.

Si, dans l'ordre physique, pour augmenter la chaleur de l'eau d'un seul degré, il faut une activité nouvelle, de même faudra-t-il dans l'ordre spirituel, pour élever la vie surnaturelle à un niveau plus haut, une énergie qui dépasse en intensité l'ordre précédent. Autrement la grâce, quoique due à nos bonnes œuvres, ne sera pas conférée tout de suite ; ce qui l'arrête et la tient comme en suspens, c'est l'imperfection de l'acte ou son défaut d'intensité. La grâce sacramentelle, assurément, est épanchée aussitôt dans l'âme par l'efficacité même du rite sacré, *ex opere operato* ; mais l'augmentation qui se fait par voie de mérite requiert un acte plus vigoureux que l'habitude préexistante.

Lorsque l'obstacle tombe, lorsque l'âme, par exemple, en quittant son corps fait l'acte de charité parfaite, le paiement retardé se solde en un instant, la grâce jusqu'alors suspendue et retenue comme par une barrière se déverse dans l'âme à flots pressés.

La conclusion qui se dégage très nette et qui sera admise par toutes les écoles, c'est qu'un des ennemis redoutables du mérite est la tiédeur et qu'un de nos meilleurs titres à l'augmentation de la grâce est la ferveur et la générosité. C'est la véritable manière d'imiter la Sainte Vierge dans laquelle se réalise toute la perfection du mérite : continuité des actes, dignité de la personne, excellence des œuvres, grandie encore par l'influence des dons et la touche divine du Saint-Esprit. Grâce à Marie, il y a eu dans l'humanité une créature pour pratiquer à la lettre le conseil de l'apôtre : « Que tout ce que vous faites soit pour la gloire de Dieu. »

Notre modeste étude aura montré à nos lecteurs que le mérite est la véritable couronne du libre arbitre, l'apogée de l'activité humaine et de l'activité angélique, la vraie vie spirituelle, la vie féconde. la vie intense, puisque c'est la vie pleine d'immortalité et d'éternité.

Fr. Édouard Hugon,

Rome, Collège Angélique.

L'élément fondamental de l'état mystique

---

§ II. — Comment s'opère dans l'ame ce mouvement passif d'amour qui constitue l'élément fondamental de l'état mystique.

Saint Thomas, dans les textes que nous avons cités de lui, nous remettait en mémoire la doctrine exposée en nos premiers articles : la présence de la Très Sainte Trinité au plus intime de nous-mêmes, les dons du Saint-Esprit dont notre âme est douée et les motions toutes spéciales qui les mettent en activité. Poursuivons l'étude de cette doctrine.

« Le gouvernement de la Providence procède de l'amour divin, écrit notre angélique Docteur, de cet amour dont Dieu aime ses créatures. Car en cela surtout consiste l'amour : vouloir du bien à ce qu'on aime. Par conséquent, plus Dieu aime un être, plus celui-ci est l'objet de sa providence. C'est ce qu'enseigne la sainte Ecriture, disant : « Dieu garde tous ceux qui l'aiment » (Ps. 144) ; ce qu'enseigne le Philosophe aussi, disant que Dieu prend soin surtout de ceux qui aiment l'intelligence (Eth., c. x) (1). Il y a des degrés dans la motion universelle de

(1) III Gent., c. 90.

Dieu vis-à-vis de tout le créé. « Sans doute l'intensité de l'opération divine est toujours identique vue du côté de Dieu, et toujours infinie puisqu'elle ne fait qu'un avec l'essence divine elle-même. Mais considérée du point de vue de son effet, l'intensité varie : certains êtres sont mus par Dieu plus efficacement, et d'autres moins (1). » « L'effet de la même puissance infinie, opérant toujours sur un mode infini, est reçu dans les choses suivant leur capacité et la disposition de Dieu (2). »

Quel est donc l'effet de l'opération divine dans le cas privilégié de la contemplation mystique ? Nous connaissons déjà « la capacité » de l'âme qui nous intéresse. Voyons comment Dieu en « dispose ».

« Dieu meut la volonté de l'homme, comme moteur universel, vers l'objet universel de la volonté, qui est le bien. Et sans cette motion universelle, l'homme ne peut rien vouloir. Mais l'homme par sa raison se détermine à vouloir ceci ou cela qui est un bien réel ou apparent. Parfois cependant Dieu meut spécialement quelques-uns à vouloir déterminément quelque chose qui est bien : tels ceux qu'il meut par la grâce (3). » On ne peut ramasser en moins de lignes plus de profonde doctrine. Saint Thomas a jeté là, dans un passage de la Somme théologique, la plus admirable synthèse qu'il ait écrite sur la motion divine et ses nuances très diverses. « *Interdum, specialiter Deus movet, aliquos ad aliquid determinate volendum quod est bonum* » : c'est ici que rentre la contemplation mystique. Mais pour la bien comprendre, laissons ce cas à sa place dans la synthèse, et là étudions-le attentivement.

Nous allons partir de l'expérience courante. Interrogeons un homme qui agit, quoi qu'il fasse, il suffit qu'il agisse en homme. Pourquoi faites-vous cela ? — C'est afin d'arriver à tel but, répondra-t-il. — Et pourquoi recher-

(1) De Potent., qu. 1, a. 2.
(2) 3ª, qu. 57, a. 3, ad 3.
(3) Iª IIªᵉ, qu. 9, a. 6, ad 3.

chez-vous ce but ? — A cause de tel autre ? — Et celui-ci ? — Parce que je veux obtenir tel résultat... Ainsi Phidias taille le marbre pour faire une statue, il fait une statue pour acquérir de la gloire, ou gagner de l'argent, etc.

Prenons un exemple dans notre sujet. Celui qui se recueille en oraison, médite la vérité divine, implore l'intervention céleste, celui-là, s'il agit en homme, comme je le suppose, et non par routine irréfléchie, pose son acte en connaissance de cause, en vue d'une fin que son intelligence a découverte au préalable et juge bon de chercher par ce moyen. La contemplation de Dieu est cette fin, fin prochaine tout au moins ; car l'amour de Dieu est à son tour fin de la contemplation, et ainsi de suite.

N'y a-t-il pas un terme à cette suite ? Ne trouvons-nous pas une fin qui est la dernière ? Il le faut bien. Ou alors ce serait supposer la régression à l'infini dont tout philosophe sait l'impossibilité. Il faut une fin dernière, c'est-à-dire une chose que nous voulons d'abord pour elle-même et pour laquelle nous voulons les autres. Nos motifs d'agir forment un arbre touffu dont les branches sont d'ordinaire bien difficiles à démêler, mais dont on doit reconnaître pourtant que l'une porte sur l'autre, et que tout repose sur un tronc unique, sans lequel nulle branche ne vivrait ni ne serait. Supprimez le premier terme d'une série dont les anneaux se conditionnent l'un l'autre, plus rien n'est conditionné, et le dernier terme lui-même n'existe plus. S'il n'y avait pas une fin suprême à notre action, il n'y en aurait aucune, et donc l'on n'agirait pas.

Cette fin suprême, c'est notre bien, notre bien tout court, abstraction faite de ceci ou de cela qui nous le concrétisera suivant les jours et les moments ; c'est ce qui se trouve capable d'achever l'homme, de le conduire au terme de son évolution, de rassasier toutes ses puissances, d'épanouir harmonieusement tout son être ; c'est son bonheur parfait, la béatitude. Et cela, on ne le veut pas d'une volonté délibérante, qui réfléchit, compare, choisit. On s'y porte nécessairement par un mouvement foncier de

tout nous-même. On ne pourrait faire autrement, à moins de renier sa propre nature : chose inconcevable. Tout être agit suivant ce qu'il est. La nature est comme un poids qui tend à sa réalisation parfaite.

Ce vouloir premier, pivot nécessaire de toute notre activité, c'est Dieu qui nous l'a donné en nous créant, et qui le conserve, autrement dit le crée continuellement, fondant ainsi tout le fonctionnement ultérieur. Toutes nos délibérations, tous nos jugements de valeur et nos choix décisifs le supposent et en dépendent, comme le mouvement suppose un principe immobile. Et ainsi au premier acte de chaque série volontaire il y a ce qu'un psychologue nommera l'instinct de la nature, ce que le métaphysicien, plus pénétrant, devra appeler de son vrai nom, la touche divine, l'action de Celui qui est la Source plénière de notre être.

C'est ainsi que Dieu « remet l'homme aux mains de son conseil » et lui donne d'agir librement.

L'homme reçoit donc ce privilège de se déterminer lui-même à telle ou telle action. Sans doute nous voyons bien la plante produire de son propre fonds des actes immanents qui la perfectionnent ; et même, les animaux ont de plus ce pouvoir de passer à l'action avec une certaine connaissance de la fin qu'ils poursuivent, mais la représentation sensible qui motive leur action est de soi un principe d'action fatal. Ils ne sont pas maîtres de l'attitude que cette représentation leur suggère. S'ils jugent de quelque manière, grâce à l'instinct, on s'aperçoit que ce jugement n'est pas autonome, et la preuve c'est que tous les animaux de même espèce en usent pareillement et que d'ailleurs ils l'appliquent à certaines œuvres déterminées et non à d'autres. Aussi saint Thomas ne craint-il pas de dire : De même que les corps lourds ne se meuvent pas de telle façon qu'ils soient cause de leur mouvement, ainsi les animaux ne jugent pas de telle façon qu'ils soient cause de leur jugement. Ils suivent le jugement que Dieu

a préétabli dans leur nature (1). Bref, ils agissent vis-à-vis de chaque bien particulier avec la même nécessité que l'homme vis-à-vis de son bien général.

C'est le propre de la nature raisonnable de régner sur le jugement qui la conduit, c'est-à-dire de juger par réflexion ce jugement même, d'en savoir la raison. Ayant l'idée du bien abstrait, l'homme peut doser la valeur du bien que lui offre telle ou telle action, et il la pose dans ces conditions. Connaissant la fin comme telle et les rapports que soutiennent les moyens avec la fin, il délibère en regard du but sur ce qu'il convient d'accomplir pour y atteindre, et en vertu d'un choix fondé sur un jugement de valeur il se détermine à tel et tel acte approprié. Ainsi l'on peut dire en vérité qu'il agit avec une maîtrise parfaite, qu'il effectue lui-même son passage de la puissance à l'acte, qu'*il se meut* au plein sens du mot, qu'il fait sa vie.

Et notons bien que ceci est vrai de l'ordre de la grâce comme de celui de la nature, de la raison et de la volonté, éclairée par la foi et renforcée par la charité, comme de ces mêmes puissances laissées à leur énergie native. L'homme se détermine lui-même à l'action.

Mais alors, après avoir donné l'impulsion première, Dieu cesse-t-il donc d'agir en lui ?

Gardons-nous bien de le penser. Dieu est requis comme cause de l'être. N'allons pas lui en soustraire la moindre parcelle. Poser quelque chose qui se suffit pour exister, c'est pour autant décréter Dieu d'inutilité, et le nier dans une certaine mesure. Reconnaissons plutôt ici un degré supérieur de la motion que Dieu continue à sa créature avec une délicatesse de touche de plus en plus fine.

Par sa touche primitive, celle dont nous parlions naguère, Il donnait la vertu d'agir librement. Et maintenant il applique cette vertu à son opération, il lui donne de s'épanouir en son acte libre. Comme le dit expressé-

(1) « Sequuntur judicium sibi a Deo inditum » (*De Verit.*, qu. 24, a. 1 et 2).

ment saint Thomas : « Si parfaite que soit une nature quelconque, corporelle ou spirituelle, elle ne peut passer à l'acte que par la motion divine (1). » Et il le faut bien. Etre en acte, c'est *être davantage* que de manifester une simple puissance. Cela requiert donc davantage encore l'intervention de Celui qui est l'unique source de l'être. Et dans ce mouvement intellectuel, imbibé de volontaire, qui de l'appétit du Bien absolu aboutit au choix décisif de tel bien relatif qui pour nous le concrétise en ce moment transitoire, la motion de la Cause première est nécessaire avant le départ, en cours de route et à l'arrivée. Elle est nécessaire pour que ce mouvement évolue et s'accomplisse tel quel. C'est la motion du premier Agent qui applique la puissânce de l'agent second et le fait rejoindre son propre effet, — son acte libre dans l'espèce, puisqu'il s'agit d'une puissance de liberté, — et elle-même le produit plus immédiatement, l'atteint plus intimement, l'envahit plus énergiquement, suivant les fortes expressions de saint Thomas (2).

Entendons-nous bien. Il ne faudrait pas s'imaginer que la motion de Dieu apporte l'opération dans la cause seconde comme une entité toute faite que la faculté n'a qu'à recevoir et transmettre. C'est de la faculté, sous l'influence divine, que naît, se développe et sort vitalement l'opération. Et alors, — conséquence qui est d'une suprême importance, — rien n'est changé au fonctionnement naturel de la faculté. Quand il s'agit d'une faculté dont le mode d'opérer est de procéder à son acte comme d'un seul élan, la motion divine lui fait émettre son effet de cette manière. Mais quand il s'agit, — et c'est le cas, — d'une faculté dont le procédé est complexe et qui n'arrive à son terme qu'en plusieurs temps, l'action divine respecte cette complexité et ne lui fait produire son acte qu'en s'insinuant dans toutes les parties de son mouvement.

(1) Iª IIªᵉ, qu. 109, a. 1.

(2) « Producit immediatius, attingit intimius, ingreditur vehementius » (*De Pot.*, qu. 3, a. 7 — III *Gent.*, c. 70).

Pareillement la motion divine, en actionnant les facultés d'opération, ne change rien aux rapports naturels qu'elles ont avec leurs actes. L'acte et la faculté ont-ils entre eux un rapport de nécessité, de sorte que la faculté n'ait pas la capacité d'émettre d'autres actes : la motion divine laisse subsister ce rapport d'invariable nécessité. La faculté a-t-elle avec son acte un rapport de liberté, de telle sorte qu'il soit au pouvoir de la faculté elle-même de varier son acte comme dans le cas présent : — la motion divine ne change rien à ce rapport et laisse subsister dans la faculté cette puissance plus étendue en vertu de laquelle il dépend d'elle que tel acte soit ou tel autre (1).

En résumé, si pour expliquer l'existence de l'acte, toute son existence, nous devons remonter à Dieu, source immédiate de l'être, et à sa motion qui a fait sortir l'acte de l'état potentiel où il se trouvait dans la faculté au repos, il reste que pour expliquer la nature intime de cet acte il faut voir le fonctionnement de la faculté même et le rapport que l'acte soutient avec elle. C'est pourquoi nous n'avons rien à retirer de ce que nous avons exposé plus haut. Dieu donne à la volonté de se mouvoir, mais cela n'empêche pas, tout au contraire, cela fait qu'elle se meut elle-même, qu'elle délibère en face de la fin et s'arrête à tel moyen.

Analysez le mouvement *psychologique*, démontez-en tous les rouages, si je puis ainsi dire, nulle part dans cet ordre vous ne trouverez Dieu, encore que vous devez, *ontologiquement* parlant, conclure qu'il est partout, conditionnant tout ce vouloir, portant toute cette action, sans nuire à son autonomie, pas plus que le mouvement de la terre à travers l'espace ne nuit aux actions et réactions internes de sa masse.

C'est donc la volonté humaine qui se détermine elle-même librement et choisit ses moyens. Aussi bien ceux-ci peuvent-ils être mauvais en réalité. Les biens qu'elle

(1) Cf. GUILLERMIN, O. P., *Saint Thomas et le prédéterminisme*, Revue Thomiste, 1895, p. 550-554. — CAJETAN, Iª, qu. 14, a. 13, § XXIII et seq.

recherche peuvent de fait n'être qu'apparents. Et elle est responsable de ce défaut, de ce manque d'être dans son action, Dieu n'étant responsable que de l'être qui s'y trouve. Ainsi entre les mains du meilleur artiste, l'instrument défectueux détériore le produit du génie.

Voilà le second degré de la motion divine signalé par saint Thomas. Dans ce cas « notre âme tout à la fois se meut et est mue ». Et l'effet doit être attribué non seulement à Dieu, mais aussi à l'âme. Dieu n'a fait que coopérer avec elle. C'est pourquoi, dans l'ordre surnaturel, cette motion divine s'appelle *grâce coopérante* (1). Par elle, de loi ordinaire, l'homme qui jouit de la grâce sanctifiante et des vertus infuses agit surnaturellement ; tout comme, selon l'ordre naturel, l'homme mène sa vie avec le concours du Créateur. Par elle, tout particulièrement, s'accomplit ce travail d'acquisition de la contemplation que nous avons décrit sous ses différents aspects en de précédents articles.

Mais il est un troisième degré de la motion de Dieu dans la créature qu'il aime, un degré supérieur, accordé par privilège extraordinaire. Rappelons-nous la dernière partie du texte que nous commentons. « Parfois Dieu meut spécialement quelques-uns à vouloir déterminément ce qui est bien, tels ceux qu'il meut par la grâce, comme on le dit plus loin. » Plus loin, c'est-à-dire principalement dans cet article où saint Thomas distingue de la grâce coopérante, la grâce opérante (2). Avec celle-ci on ne peut plus dire : « Notre âme se meut et est mue » ; mais : « Notre âme est mue et ne se meut pas elle-même, c'est Dieu qui la meut. » Ainsi s'exprime saint Thomas (3).

(1) Iª IIªᵉ, qu. 111, a. 2. — Evidemment, dans l'ordre surnaturel, lorsque le choix de l'homme est mauvais, ni la grâce coopérante, ni les vertus infuses n'y ont donné leur concours. — Comment se produit le péché ? Cf. Guillermin, loc. cit., p. 563, p. 569.

(2) Iª IIªᵉ, q. 111, a. 2.

(3) Voir le commentaire du P. Del Prado, O. P., sur cet article de saint Thomas si important pour l'intelligence de la « prémotion phy-

Alors nous revenons à la motion fondamentale qui met en branle nos actes humains? Non pas. Au premier degré de la motion divine, il est vrai que Dieu seul mouvait ainsi, mais l'acte n'était pas libre, l'homme se trouvait entraîné vers sa fin dans un mouvement nécessaire, emporté par le poids de toute sa nature. Sous la motion du second degré, cette fois, l'homme était libre, il s'avançait l'œil ouvert, choisissant ses moyens, menant lui-même sa vie en toute conscience et responsabilité, mais il pouvait s'égarer par des voies trompeuses. Maintenant le voici tout à la fois mû entièrement par Dieu et néanmoins agissant avec une liberté parfaite. Ce n'est pas lui qui choisit par effort de raison, il ne cherche pas laborieusement par quel moyen tendre à la fin, il ne s'appuie pas sur un premier acte pour se déterminer de là à un second. L'acte est posé d'emblée, il n'est point le fruit d'une délibération, il arrive à l'existence porté par l'influx de Dieu qui l'imprègne tout entier. Néanmoins c'est l'homme qui agit, cet acte est en effet l'épanouissement de sa propre faculté, dont il prend conscience et auquel il consent, sans y être nécessité, car sa vertu est plus vaste que cela. En toute vérité on peut dire de lui à toutes les étapes de l'acte volontaire : *il* veut, *il* tend, *il* choisit librement. Si donc ce n'est pas lui qui de la puissance se réduit à l'acte, du moins n'est-il point complètement passif, mais très réellement actif, et le signe en est que tôt ou tard il pourrait mettre le holà à ce mouvement de son âme (1). Mais de fait il accepte. L'acceptation vivante : c'est tout le rôle qui lui incombe pour assurer le succès. Dieu seul est moteur : à Dieu donc on devra attribuer tout l'effet. Et cependant l'homme en aura tout le mérite, car il agit dans la pleine santé d'une liberté parfaite, analogue à celle de l'Homme-Dieu qui ne savait que se porter au bien (2).

sique » : *De gratia et libero arbitrio*, t. I, p. 192-239 — cf. ibid., p. 67-93 — t. II, p. 200-230.

(1) Iª IIªᵉ, qu. 111, a. 2, ad 2.

(2) « Sub gratia operante voluntas vult tendendo in finem; sub

N'est-il pas contradictoire, dira-t-on, que Dieu soit seul moteur en cette action, et qu'elle soit néanmoins une action libre chez l'homme ? Peut-elle seulement être appelée volontaire ?

Car la première condition d'un acte volontaire, c'est qu'il procède de l'intérieur, qu'il soit spontané. Or celui-ci procède d'un agent extérieur, Dieu, à qui tout l'effet doit être attribué. C'est de la contrainte, ce n'est plus du volontaire.

Cette objection part d'une idée fausse, à savoir que l'action serait posée toute faite par Dieu dans la volonté humaine. Or nous n'avons rien dit de pareil. L'action n'est autre que l'opération de la volonté même, encore que cette opération en émane sous l'influence de Dieu qui fait sortir l'acte de la puissance volontaire par un mouvement vital. Et cette influence divine n'a rien qui ressemble à de la contrainte. Car, à proprement parler, Dieu n'est pas extérieur à nous. Il est plus nous-mêmes que nous-mêmes. Créateur immédiat et perpétuel de notre volonté, il est *elle* éminemment, puisqu'il rend compte de tout ce qu'elle est. Rien donc de plus volontaire, de plus naturel à la volonté que l'inclination qu'il y produit.

Une inclination, à vrai dire, ne se comprend pas sans un but, et une inclination de la volonté, appétit intellec-

gratia vero cooperante vult, præsupposito jam fine. Sub gratia operante voluntas vult intendendo finem ; sub gratia cooperante vult ex volitione finis. Sub gratia operante voluntas vult, eliciendo consensum ex sola applicatione Dei ; sub gratia cooperante voluntas vult applicando etiam seipsam ad consentiendum. Sub gratia operante voluntas vult finem ; sub gratia cooperante voluntas vult propter finem. Sub gratia operante voluntas est mota et non movens, solus autem Deus movens, dum exercet motum liberi arbitrii ; sub gratia cooperante voluntas movet et movetur, quia talis motus est a voluntate ut applicante se ad volendum. Uno verbo : *actus* liberæ voluntatis sub gratia operante est ad instar illius primi actus angelorum, de quo loquitur D. Thomas, I, qu. 63, a. 5, et ad instar illius quoque actus Hominis Christi, de quo III, qu. 34, a. 3. » (Del Prado, O.P., *De Gratia et libero arbitrio*, t. I, p. 235 à 236. — Cf. Cajetan, in III, qu. 34, a. 3, Comment. III.

tuel, sans un objet présenté par l'intelligence. Cela est requis au préalable. Mais précisément, cela, Dieu en est maître aussi. A quoi tend la volonté? Quel objet lui propose l'intelligence pour spécifier sa tendance? — C'est le bien, le bien universel déterminant sa tendance de fond, et par suite tel ou tel bien particulier jugé désirable suivant les circonstances. Or le bien, dans sa plénitude, relève de Dieu. La volonté a beau être en appétit du bien universel, Dieu a de quoi la rassasier complètement, la mettre en acte même du bien universel. Et de ce côté encore Dieu peut donc efficacement, et sans violence néanmoins, attirer la volonté humaine.

Ainsi par la motion morale objective, par la motion physique subjective, Dieu est maître absolu de la volonté, capable de la conduire et de l'incliner à son gré. Mais telle est cette domination, que la volonté humaine n'a point du tout allure d'esclave quand il la meut, on ne peut rien découvrir en son acte qui sente la contrainte.

Et non seulement l'acte est volontaire, mais il s'ensuit, dans le cas présent, qu'il est libre.

Pour bien comprendre ces choses, il faut se faire de la liberté une idée juste. N'allons pas croire que la liberté consiste dans l'indifférence complète de notre volonté, qui ayant tout ce qu'il faut pour agir se trouve en suspens et laisse dans l'incertitude la position de l'effet, — tandis que la nécessité consisterait dans le rapport certain de cet effet à l'existence étant donné l'état préalable de la volonté. A ces conditions un enfant bien né ne ferait pas un acte libre ni méritoire en aimant sa mère. Le Christ impeccable n'aurait pas posé un acte libre en obéissant à son Père, et par conséquent n'aurait pas mérité notre rédemption. Dieu n'exercerait aucun acte libre, puisque l'acte par lequel il veut les créatures est immuable et éternel..... Autant d'inconvénients qui qualifient la valeur de l'hypothèse.

Si l'on veut juger de la nécessité ou de la liberté d'un acte, il ne faut pas considérer précisément le rapport

immanquable ou non qui au sein de la volonté relie cet acte à l'existence, mais le rapport que soutiennent entre eux l'acte produit d'une part, et d'autre part la nature de la volonté considérée en tant qu'elle le pose présentement (1).

L'acte est nécessaire s'il est adéquat à la puissance de la volonté, autrement dit si cette volonté, en le posant, épuise tout son trésor présent d'activité. Par exemple, le mouvement instinctif de la volonté au bien universel est un mouvement nécessaire. Nécessaire pareillement, l'acte par lequel elle se porterait à un bien concret réalisant en lui-même tout le bien possible, à supposer qu'elle le rencontrât et qu'il lui apparût tel.

Au contraire, la volonté agit *librement* quand elle pose un acte moins étendu que sa puissance, en d'autres termes, lorsque son trésor d'activité n'est pas restreint à cet acte qu'elle émet, bref chaque fois qu'elle choisit, étant universelle, un bien particulier. Or il faut noter que Dieu lui-même, tant que nous sommes sous le régime de la foi, a pour nous cet aspect de bien particulier. La volonté en le prenant pour fin et en posant face à lui son acte d'amour, garde dès lors un rapport de domination et de liberté avec lui comme avec tout bien particulier. Et cela, même si, de par la motion divine, l'acte de charité revêt les apparences d'une poussée instinctive et semble inaugurer dès ici-bas le mouvement d'amour des élus qui voient Dieu.

En résumé, l'acte de la volonté mue par la grâce opérante mérite le nom d'acte *libre*, bien qu'il ne soit pas *délibéré* (2).

(1) Guillermin, O. P., loc. cit., p. 556 et suiv. — Pour plus de développement, cf. Del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, t. II, p. 259 à la fin.

(2) Jean de Saint-Thomas a bien noté cette nuance : « Aliud est enim actum esse liberum tantum, et aliud esse liberum et deliberatum. Ut sit liber sufficit quod habeat indifferentiam sine actione [id est, sine propria applicatione ad agendum] ; ut sit deliberatus debet

Et maintenant, si l'on voulait caractériser d'un mot chacun des degrés de la motion divine, il faudrait dire que dans le premier la volonté humaine se trouve mise en branle *avant* toute détermination prise par la raison, dans le second, *par suite* de la détermination rationnelle, et dans le troisième, *d'une façon supérieure* à toute détermination de la raison humaine.

Mais peut-être se figure-t-on que ce dernier cas est purement chimérique. Il se réalise pourtant. Et le fait est surtout manifeste, remarque saint Thomas, quand la volonté qui d'abord s'adonnait au mal commence de tendre au bien (1), au moment où l'âme s'arrache au péché et se retourne vers Dieu, reconnaissant en lui le Bien absolu en qui se concrétise réellement la fin dernière. Pour cela la grâce opérante est de toute nécessité. Car cette orientation d'âme ne peut être le fruit d'un choix du libre arbitre laissé à ses forces naturelles et tablant pour délibérer sur l'appétit du Bien qui nous est instinctif. Pas plus qu'une conclusion surnaturelle n'est contenue dans un principe naturel, une délibération surnaturelle ne peut prendre pour point de départ une intention de la simple nature. Il faut que Dieu intervienne, nous meuve lui-même, nous fasse accomplir le premier vouloir en face de cette fin supérieure, et nous pourrons ensuite tirer de cette touche première de saintes résolutions où la grâce coopérante suffira.

Dans son commentaire de l'Évangile selon saint Jean, saint Thomas a trouvé de cette grâce de justification un symbole très expressif. C'est au chapitre XX. Jésus ressuscité apparaît à Madeleine, qui ne le reconnaît point : « Femme, lui dit-il, pourquoi pleures-tu ? que cherches-tu ? »..... Et quelques instants après, Jésus reprenant la parole lui dit ce simple mot : *Maria !* Marie soudain retour-

esse ex alio præsupposito, per quem se moveat voluntas. » (Iª IIªᵉ, qu. 111, disp. 23, a. 1.)

(1) Iª IIªᵉ, qu. 111, a. 2.

née lui répondit : *Rabboni !* Et saint Thomas commente ainsi ce passage : « *Maria !* » c'est la vocation. D'abord, il l'avait appelée « femme », ne lui donnant qu'un nom commun. Mais ici il la nomme de son nom propre, *Maria*, marquant ainsi la connaissance spéciale qu'il réserve aux saints. Il est écrit dans le psaume 146 : Il dénombre la multitude des étoiles et il les appelle toutes par leurs noms. Et dans l'Exode (xxxiii, 12) : Je t'ai connu par ton nom. C'est aussi afin de montrer que si toutes choses sont soumises à la motion générale de Dieu, il faut spécialement pour la justification de l'homme une grâce particulière, et l'effet de la vocation nous est marqué par ces mots : Elle, soudain retournée, « convertie », lui dit : « *Rabboni !* »

« Mais est-ce qu'elle ne regardait pas déjà le Christ qui l'avait appelée ? — Je réponds avec saint Augustin, poursuit saint Thomas, que cela doit être rapporté à la disposition intérieure de son âme. Car d'abord, lorsqu'elle se retourna de corps, elle prit le Christ pour ce qu'il n'était pas, pour le jardinier. Maintenant elle est aussi retournée de cœur, « convertie », reconnaissant le Christ pour ce qu'il est. Aussi tandis qu'il lui parlait, elle, préoccupée de ce qu'elle portait dans son cœur, ne le regardait pas, mais cherchait de tous côtés, pour voir si elle ne découvrirait pas quelque trace du mort enseveli. Et alors le Christ, la rappelant, l'appela cette fois de son propre nom : *Maria !* Comme pour dire : Où regardes-tu ? Reconnais celui par qui tu es reconnue. Aussitôt, à cet appel par son nom, elle reconnaît son maître : *Rabboni !* » (1)

(1) *Comment. in Joan.* xx, lect. 3. — Il serait facile d'illustrer par l'histoire de certaines conversions cette théologie spéculative. Saint Thomas lui-même l'a fait pour le cas typique de saint Paul (Comment. in Galat. I, lect. 4). *Saule ! Saule !...* Ce fut la vocation extérieure... « alia est interior, et sic vocavit per quemdam *instinctum* interiorem quo Deus per gratiam tangit cor, ut convertatur ad ipsum. » — Dans la parole du Christ à Saul terrassé : « il te serait dur de regimber contre les aiguillons » (Act. xxvi, 14), on trouve, ce me

Ce fait évangélique servirait aussi bien de symbole à des grâces autres que celle-là qui opère la justification d'une âme, je veux parler de ces instincts divins qui mettent en mouvement les dons du Saint-Esprit dans la contemplation mystique. Car il ne faut pas s'y tromper et restreindre au fait de la conversion spirituelle le rôle de la grâce opérante. Saint Thomas n'a cité ce cas que comme plus éclatant, « præsertim ». Mais il est loin d'être unique. Songeons à ces ressemblances frappantes que tout esprit attentif a dû remarquer entre les expériences des néoconvertis et la contemplation des mystiques. Rappelons-nous notre doctrine des dons, de ces articles que saint Thomas leur consacre où non seulement les idées, mais les mots eux-mêmes concordent avec ce que nous venons de dire sur la grâce opérante (1). Et poursuivons maintenant nos développements.

Voici, ajouté aux textes déjà cités sur l'instinct du Saint-Esprit qui nous meut par les dons, un autre passage très intéressant qui les résume, et hâtera notre conclusion. Il est emprunté au commentaire de saint Thomas sur saint Mathieu, chapitre IV : « Jésus fut conduit au désert par l'Esprit afin d'être tenté » : « Hilaire rapporte cela au Christ considéré comme homme, note le Docteur angélique. Les hommes sont conduits par le Saint-Esprit, quand ils sont

semble, la manifestation de l'état d'une âme menée par la grâce opérante, état que j'ai décrit plus haut et que Cajétan résume ainsi : « Voluntas mota a Deo ad hujusmodi novum velle, non movet seipsam ad hoc, sed est tantum mota a Deo. Est tamen tale velle *ipsius elicitive,* sicut descendere est motus (τοῦ) gravis. Et *est liberum,* quia potest dissentire a tali velle... » (Iª IIªᵉ, qu. 111, a. 2, comment. § II.)

(1) Cf. Del Prado, *De gratia et libero arbitrio*, t. II, p. 225-250 : citation et explication de Iª IIªᵉ, qu. 68, a. 1, et de Comm. in Rom. VIII, 14, lect. 3. — *N. B.* Quand saint Thomas dit : « in donis Spiritus Sancti mens humana non se habet ut movens, sed magis ut mota » (IIª IIªᵉ, qu. 52, a. 2), cela ne veut pas dire qu'elle se meut aussi, qu'elle s'applique à l'acte, qu'elle se détermine elle-même, au sens où nous avons expliqué les termes « se mouvoir », mais qu'elle est active tout en étant mue, que l'acte est émis par la faculté librement.

mus par la charité *de telle sorte qu'ils ne se meuvent pas d'eux-mêmes, mais qu'ils sont mus par un autre,* parce qu'ils suivent l'élan de la charité. La charité de Dieu nous presse (II Cor., v, 14). Et c'est ainsi que les fils de Dieu sont conduits par l'Esprit-Saint afin qu'ils traversent victorieusement, par la vertu du Christ, le temps de cette vie remplie de tentations. Le Christ en effet a voulu être tenté afin de surmonter par sa tentation toutes nos tentations, comme par sa mort il a vaincu la nôtre. »

Nous le savons en effet. Entre les moyens dont Dieu se sert pour nous dispenser la grâce méritée par le Sauveur, il y a ces motions spéciales, ces instincts divins que notre âme est toute prête à suivre grâce aux dons qui l'y prédisposent. Tous ont pour effet premier un élan de charité. Celui-ci parfois est ordonné immédiatement à l'action, d'autres fois il s'épanouit en contemplation. C'est de ce dernier cas qu'il s'agit ici.

Le Saint-Esprit, cause propre de la charité et comme tel intimement présent et agissant dans l'âme, mais si mystérieusement que c'est par conclusion théologique seulement que l'on découvre sa motion au cœur de nos actes qui conservent d'ordinaire tout le procédé humain, intellectuel et volontaire, — le Saint-Esprit intervient dans l'état mystique d'une façon nouvelle, la même que pour ce cas de la conversion que nous venons d'examiner ; il meut, lui, tout seul, directement, les puissances humaines, et l'âme est emportée dans un mouvement plus suave, plus parfaitement libre qu'à l'heure de la conversion, en vertu de ces habitudes dont elle est douée et qui la disposent précisément à recevoir et à suivre avec docilité et promptitude ces instincts divins. « Mihi adhærere Deo bonum est ». C'est le mot, aimé des mystiques, qui traduit le mieux ce mouvement psychologique. Il y a là, autant que la chose se peut ici-bas, une ébauche de ce qui s'accomplira lorsque se lèvera la lumière de gloire quand nous verrons Dieu comme il est et que nous apparaîtra avec évidence réalisé en lui l'absolu du bien humain vers lequel nous

entraîne depuis notre naissance l'énergie de notre nature, c'est alors que par tout le poids de notre âme nous nous jetterons pour jamais dans l'étreinte divine, nous adhérerons à ce Bien total capable de combler le vide infini qui se trouve au principe de toutes nos recherches volontaires. Nous ne pourrons pas plus nous empêcher de le vouloir par tout nous-même que dès maintenant nous ne pouvons nous empêcher de vouloir notre béatitude. Car la béatitude que nous cherchons ici-bas en tâtonnant, il apparaîtra clairement que c'est Lui.

Dans ce cas terminal, où nous participerons à l'éternité, la volonté s'exerçant sous l'impulsion immédiate de Dieu en même temps qu'elle sera spécifiée immédiatement par lui, découvert comme le Bien suprême, — la volonté, dis-je, et avec elle toute l'âme humaine, sera entraînée dans le courant de la vie divine, communiera à cette unité où le sujet et l'objet ne font plus qu'un. Le Premier Moteur et le Bien Souverain ne seront plus que l'ineffable Divinité enveloppant l'atome que nous sommes, l'absorbant en quelque sorte, autant qu'il est possible en lui conservant sa personnalité.

Voilà le degré suprême de l'action de Dieu sur sa créature.

En attendant, la motion des dons du Saint-Esprit est ce qui s'en rapproche le plus durant le pèlerinage d'ici-bas. Sans nous faire sortir des ombres de la foi, Dieu nous donne, dans une intuition simple (1), *cette estimation parfaite* qui normalement n'apparaîtrait qu'au terme d'un raisonnement, et que nos méditations ordinaires tendent précisément à nous donner, à savoir que c'est lui le Bien souverain de notre âme ; et alors de toute l'ardeur dont nous nous portons à notre bonheur, c'est-à-dire non pas en vertu de ce mouvement psychologique plus ou moins long et compliqué par lequel la volonté choisit un bien partiel qui semble concrétiser pour le moment le bien

(1) IIª IIªᵉ, qu. 8, a. 4 et 5.

absolu dont elle porte le désir insatiable, mais par un mouvement tout simple, par un vouloir où elle se met tout entière, *Dieu la tire à lui victorieusement.*

Simple intuition, simple vouloir : pour saint Thomas c'est le mouvement idéal de la charité. La psychologie vécue rejoint alors l'ordre ontologique de nos aptitudes surnaturelles. Car c'est non dans le librearbitre, mais dans le fond même de la volonté tout orienté versla fin dernière, que réside la charité, et c'est moins le raisonnement que l'intuition qui lui marque sa voie (1).

« *Dicit ei Jesus : Maria! Conversa illa dicit ei : Rabboni!* » Dans l'acte mystique que ces deux mots représentent si bien il n'y a pas deux mouvements consécutifs, l'un de Dieu à l'âme, l'autre de l'âme à Dieu, une grâce qui excite seulement tout d'abord, suivi d'un mouvement de l'homme qui se détermine et se donne, mais un seul mouvement à deux aspects où Dieu, seul moteur, attire toute l'âme, où l'âme, toute mue, aime son Dieu. « *Mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens.* »

C'est afin de donner une idée de cette activité d'un genre tout spécial que saint Thomas compare l'âme dans ces conditions à un instrument de Dieu (2), ou bien nous dit qu'elle est menée par instinct à la façon de l'animal (3). Mais il ne faut pas s'y tromper et prendre ces comparaisons au pied de la lettre, croire par exemple que cette activité spéciale se distingue de l'ordinaire, comme l'activité de la cause instrumentale proprement dite diffère de celle d'une cause seconde. Là où il y a liberté il ne saurait être question d'instrument à proprement parler, pas plus

(1) « Caritas non est in voluntate secundum rationem liberi arbitrii cujus actus est eligere. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem. Voluntas autem est ipsius finis, ut dicitur Ethic., I. 3. Unde caritas, cujus objectum est finis ultimus, magis debet dici esse *in voluntate* quam in libero arbitrio » (IIa IIae, qu. 24, a. 1, ad 3). « Caritas habet rationem quasi dirigentem se in suo actu, vel *magis intellectum* » (III Sent., d. 27, qu. 2, a. 2, ad 2).

(2) Ia IIae, qu. 68, a. 3, arg. 2 et resp.

(3) *In Rom.* VIII, 14.

que de pur instinct animal. C'est la doctrine de saints Thomas (1). Et il a bien soin de le noter à la fin de ces comparaisons, pour qu'on ne s'y méprenne pas (2). Il n'en reste pas moins que ces comparaisons, par le côté où elles sont exactes, projettent une clarté singulière sur la nature de ces mouvements d'âme. L'instinct principalement peut devenir une comparaison féconde.

Le mieux toutefois est d'essayer de décrire en elles-mêmes et par elles-mêmes ces touches divines, qui sont vraiment d'un ordre à part. Nous nous y sommes appliqué. Tout ce que nous avons dit peut se résumer en cette phrase qui est de Bossuet en son traité des États d'oraison : « L'âme se donne, comme l'épouse se donne à l'époux ; elle se donne aussi librement que Dieu se donne à elle, parce que Dieu élève l'action de son libre arbitre à son plus haut point, afin de se faire choisir plus librement. »

Jean de Saint-Thomas, très réaliste aussi, compare cette grâce à un baiser de Dieu à l'âme, un baiser où l'âme est comme aspirée en Dieu. « Le souffle de ces dons sortant de la bouche du Seigneur en son baiser est d'ordinaire si efficace quand il s'imprime sur une âme avide des célestes désirs, qu'il attire son souffle et la transporte jusqu'à la faire participer à la vie divine ; même il l'arrache si puissamment aux choses terrestres et temporelles, que parfois la mort corporelle peut s'ensuivre, témoin Moïse dont il est dit (Deuter., XXXIII) qu'il mourut sur l'ordre du Seigneur, et, selon une traduction de l'hébreu, qu'il mourut d'un baiser du Seigneur ; car l'ordre de la bouche divine fut comme un baiser que le Seigneur imprima sur l'âme de Moïse si fortement qu'il en aspira et tira à lui tout le souffle vital, et la ravit près de lui hors de la chair par la force de l'amour spirituel. Cela surtout doit nous donner l'intelligence de ce livre très mystérieux consacré aux amours spirituelles, qui se nomme le Cantique des Cantiques, et qui débute par

(1) *De Verit.*, qu. 24, a. 1, ad 5.
(2) Iª IIªᵉ, qu. 68, a. 3, ad 2 ; *In Rom.* VIII, 14.

un baiser du Seigneur (1). » En effet c'est bien avec cette clef que saint Thomas d'Aquin a entrepris le commentaire de ce livre saint (2).

Au terme de cette longue description d'ordre théologique et toute spéculative, une question se pose, et c'est seulement après y avoir donné réponse que nous pourrons rejoindre les données de fait par lesquelles nous avons commencé. Que représentent ces mouvements de grâce dans une psychologie individuelle ? Comment affleurent-ils dans la conscience de façon à constituer cet état d'âme qui constitue le fond de la contemplation mystique?

F.-D. Joret, O. P.

(1) *De donis Spiritus Sancti*, art. 1, n° 9.
(2) Voir surtout le chapitre I et le chapitre V.

MARIE, MODÈLE ET PRINCIPE DE PERFECTION

Nous ne pouvons dans l'ordre surnaturel séparer ce que Dieu a si intimement uni : Notre-Seigneur et sa sainte Mère dont il a voulu naître selon sa nature humaine et qu'il a daigné associer à l'œuvre de notre rédemption et à la distribution de toutes ses grâces pour l'humanité tout entière.

Il est juste que *La Vie spirituelle*, dont le but est d'entretenir et de développer dans les âmes la vie d'union avec Dieu si ardemment désirée par Notre-Seigneur, surtout dans les âmes qui lui sont plus particulièrement consacrées, se conforme au plan providentiel. Il est juste qu'elle mette à profit les grandes ressources surnaturelles que nous offre le recours fréquent à Celle que, dans son encyclique *Ad diem illum* du 2 février 1904, Pie X appelle notre meilleur guide pour nous conduire à Jésus (1).

Dans ce but, nous conformant à l'exemple de notre Mère, dont il est dit qu'*elle repassait dans son cœur les paroles qu'elle avait entendues* (Luc, II, 19), nous étudierons au point de vue de la perfection chrétienne, et pour en retirer lumière et force pour notre progrès spirituel, les principaux enseignements doctrinaux concernant la très sainte Vierge. Nous suivrons en cela l'exemple que, dans

(1) « Nemo itaque penitus ut illa Christum novit ; nemo illa aptior dux et magister ad Christum noscendum. »

cette même encyclique, Pie X nous donne relativement au dogme de l'Immaculée Conception, dont il déduit, pour toutes les âmes chrétiennes, de précieux enseignements pratiques.

Mais avant de descendre dans le détail de ces enseignements, nous arrêterons aujourd'hui notre attention sur Marie considérée, d'une manière générale, comme le modèle de notre perfection chrétienne et comme principe très efficace de vie surnaturelle subordonnée à Notre-Seigneur.

*
* *

Marie est *pour toutes les âmes* un excellent *modèle de perfection*, déjà loué par saint Ambroise au IVe siècle, surtout pour la parfaite observance de la virginité chrétienne : « Ayez donc sous vos yeux, dépeintes comme dans une image, la virginité et la vie de Marie, qui réfléchit, ainsi qu'un miroir, l'éclat de la pureté et la forme même de la vertu (1) ».

De ce même modèle de perfection saint Thomas observe qu'il est parmi tous les saints le plus éminent, parce que, tandis que les autres saints ont excellé en quelque vertu seulement, Marie a excellé en toutes (2).

Selon l'enseignement de Pie X, dans la même encyclique *Ad diem illum*, c'est à une disposition très sage de la miséricorde divine que nous devons ce sublime modèle qui, sans rien omettre de la perfection des exemples de Notre-Seigneur autant qu'elle peut être dans une personne humaine, est plus approprié à notre faiblesse parce qu'il y a moins de distance entre Marie et nous. Et parmi les vertus de la Sainte Vierge que les fidèles doivent surtout imiter, l'auguste Pontife insiste sur la foi, l'espérance et la charité, qui atteignirent en Marie un degré si éminent

(1) *De Virginibus*, II, 2. — P. L., t. XVI, col. 208.

(2) « Sed Maria Virgo in exemplum omnium virtutum » (Exposit. super salutatione angelica, opus. VIII).

de perfection, au moment où elle accomplit son suprême sacrifice sur le Calvaire.

Modèle de perfection pour toutes les âmes chrétiennes, Marie l'est plus particulièrement pour *les âmes sacerdotales* et pour celles appelées à coopérer à la mission du prêtre, soit en l'aidant dans les diverses fonctions extérieures de son ministère, soit en contribuant par leurs prières et par leurs sacrifices à l'efficacité du ministère sacerdotal.

Modèle du prêtre, Marie l'est en toute réalité. Car, selon l'enseignement de Léon XIII (1) interprétant le témoignage de saint Thomas, c'est elle qui tint la place de la sainte Humanité de Notre-Seigneur pour consentir à l'Incarnation. Ce consentement, l'Humanité du Sauveur ne pouvait le donner, puisqu'elle n'eut précisément l'existence que par son union personnelle au Verbe. Sur la demande du messager divin, Marie consentit non seulement à ce mystère, mais à la manière dont il devait s'accomplir, en acceptant d'avance l'immolation de son divin Fils sur le Calvaire pour la rédemption du monde.

Marie coopéra ainsi plus que toute créature à l'œuvre rédemptrice. Et en cela elle fut, d'une manière excellente, le modèle du prêtre : il est appelé lui aussi à cette noble coopération, non, comme Marie, pour l'acquisition première de toutes les grâces de la rédemption et pour leur distribution universelle à toute l'humanité dans toute la succession des temps, mais pour l'application restreinte d'une partie de ces grâces aux âmes que Dieu veut sauver par son ministère dans une portion déterminée du temps et de l'espace.

Dans cette coopération à l'œuvre rédemptrice, qui lui demandait un sacrifice si douloureux et si continu jusqu'à la suprême immolation du Calvaire, Marie offre au prêtre un parfait modèle du dévouement constant aux âmes, de l'esprit d'immolation et de sacrifice qu'il doit incessam-

(1) Encycl. *Fidentem piumque* du 20 sept. 1896.

ment pratiquer, à l'exemple du divin Pasteur qui a offert sa vie pour son troupeau, à l'exemple aussi de ses meilleurs disciples de tous les temps qui ont toujours à cœur de réaliser la noble devise de saint Paul se dépensant sans réserve pour les âmes (II Cor., XII, 15).

Que le prêtre, pour soutenir sa générosité dans l'immolation de chaque jour telle qu'elle lui est demandée pour le plein accomplissement de son ministère, contemple donc souvent la générosité de Marie dans son sacrifice, et qu'à l'exemple de Marie il puise cette force de dévouement dans l'union habituelle avec Dieu par la prière.

Pour la même raison et de la même manière, Marie est aussi le modèle de toutes *les âmes appelées à coopérer à la mission du prêtre*, soit en l'aidant dans les diverses fonctions de son ministère, particulièrement pour toutes les œuvres d'enseignement et de charité sociale (1), soit en contribuant à l'efficacité du ministère sacerdotal *par leurs prières* et par *leurs nobles sacrifices* (2). Que ces âmes

(1) C'est la pensée de Pie X demandant pour cette raison, dans son Encyclique sur l'action catholique du 15 juin 1905, que toutes les œuvres qui viennent directement en aide au ministère spirituel et pastoral de l'Église, et ainsi se proposent une fin religieuse visant directement le bien des âmes, soient, dans tous leurs détails, subordonnées à l'autorité de l'Église ; et que les autres œuvres, principalement fondées pour restaurer et promouvoir la véritable civilisation chrétienne, soient accomplies sous la dépendance du conseil et la haute direction de l'autorité ecclésiastique.

(2) C'est l'instante recommandation de sainte Thérèse montrant ce but d'apostolat aux âmes vouées comme elle à la vie contemplative : « Pour nous qui, sous ce double rapport, ne pouvons en rien secourir notre Roi, efforçons-nous du moins d'être telles que nos prières puissent êtres utiles à ces serviteurs de Dieu qui, au prix de mille peines, se sont munis de science et de vertu, qui ont embrassé un travail opiniâtre afin de soutenir aujourd'hui la cause de Notre-Seigneur. » Et un peu plus loin : « Enfin, s'il arrive que vos prières, vos désirs, vos disciplines, vos jeûnes, ne se rapportent plus au but que je vous ai indiqué, dites-vous que vous ne remplissez plus la fin pour laquelle le Seigneur vous a réunies en ce lieu. » (*Chemin de la perfection*, III, Œuvres complètes, éd. Polit, Paris 1910, t. V, p. 46, 52).

appelées à participer au dévouement constant du prêtre, en même temps qu'à la dignité de son ministère, portent souvent leurs regards sur les exemples de Marie pour s'encourager à la générosité incessante dans le don entier de soi et dans la pratique de l'esprit d'immolation et de sacrifice, et qu'à l'exemple de Marie elles puisent, dans la prière et l'union à Dieu, les grâces surnaturelles sans lesquelles leur coopération au ministère du prêtre n'aurait point d'efficacité.

*
* *

Marie modèle de perfection pour toutes les âmes chrétiennes est en même temps pour elles, bien que d'une manière secondaire et dépendante de Notre-Seigneur, *un principe très efficace de vie surnaturelle,* par les secours abondants que sa protection maternelle assure à toutes les âmes désireuses de s'unir à Notre-Seigneur par une vie plus parfaite.

Pour toutes les âmes chrétiennes fidèles à son service, Marie, disons-nous, est par sa protection maternelle, un principe très efficace de vie surnaturelle. C'est l'enseignement que Pie X nous donne avec insistance et sous les formes les plus expressives dans l'Encyclique déjà citée. C'est une vérité bien certaine que Marie est *le chemin le plus assuré et le plus facile* pour unir toutes les âmes à Jésus-Christ et les faire parvenir à la sainteté. Aucune créature, en effet, n'a connu et aimé Notre-Seigneur aussi parfaitement que Marie : aucune n'est donc aussi parfaitement qu'elle un guide et un maître pour nous conduire à la connaissance et à l'amour du Sauveur.

Rappelons l'enseignement de saint Thomas dans son explication de la salutation angélique. Marie est *pleine de grâce* pour la répandre sur tous les hommes. C'est pour chaque saint un grand privilège de posséder la grâce de manière à la faire servir au salut de beaucoup. Marie la

possède pour le salut de tous les hommes dans tout l'univers. Car d'elle on peut en tout danger obtenir le secours, selon la parole du Cantique des cantiques : *Mille boucliers pendent à ses côtés* (IV, 4). De même pour tout acte de vertu, on peut d'elle obtenir aide et assistance, selon la parole de l'Écriture : « *En moi est toute espérance de vie et de vertu* » (Eccli., XXIV, 25).

Toute cette pensée peut ainsi se résumer : comme par l'étoile de la mer le navigateur est conduit au port, ainsi par Marie les chrétiens sont dirigés à la gloire éternelle.

Ce que Marie est pour toutes les âmes chrétiennes fidèles à son service, elle l'est plus particulièrement pour les âmes désireuses de tendre à la perfection, comme nous l'enseigne un de ses plus fidèles serviteurs qui fut en même temps un Docteur insigne, saint Bonaventure. En expliquant dans un sens accommodatice appliqué à la très sainte Vierge le texte scripturaire *Et in electis meis mitte radices* (1), le saint Docteur énonce cette maxime que ceux qui jettent leurs racines dans la Vierge Mère, par l'amour et par la dévotion, sont sanctifiés par elle, parce qu'elle leur obtient de son Fils la sanctification. Je n'ai jamais lu, ajoute-t-il, qu'il se soit trouvé un saint n'ayant pas pour cette glorieuse Vierge une dévotion spéciale.

Et dans un autre sermon : « Quiconque s'approchera avec amour de la montagne de Dieu, c'est-à-dire de la bienheureuse Vierge, aura l'intelligence des divins mystères, comme il advint pour le bienheurenx Bernard qui, par l'amitié de la glorieuse Vierge, parvint à une grande perfection de science, et pour saint Jean l'Évangéliste qui put d'autant mieux comprendre et exposer la profondeur des plus grands mystères divins qu'il eut avec la bienheureuse Vierge plus d'intimité (2). »

(1) De Purificatione B. Mariæ Virginis, serm. 2, *Opera omnia*, Quaracchi, 1901, t. IX, p. 642.
(2) De Assumptione B. V. Mariae, serm. 1, p. 691.

De même le saint Docteur se sert longuement de la comparaison entre l'Arche d'alliance et Marie pour montrer les très grands bienfaits que procure à l'âme fidèle le recours fréquent à Marie. Comme l'arche d'alliance précéda les Israélites dans le désert et pendant trois jours marqua pour eux le lieu du campement (Nomb., x, 33), ainsi pendant les trois jours de la vie présente, marquant son commencement, son progrès et son terme, ou désignant les trois vœux par lesquels on progresse en religion, on est comme conduit par la bienheureuse Vierge, qui fut très pauvre, très humble et immaculée. Elle précède et prépare la voie jusqu'au terme de la terre promise. Et comme à l'entrée du Jourdain les eaux se desséchèrent au contact de l'Arche, ainsi avec les secours de Marie, ce qui paraissait difficile devient d'une réalisation facile (1).

Cet enseignement de saint Thomas et de saint Bonaventure nous est donné par l'Église elle-même employant en ce sens d'une manière accommodatice, dans sa liturgie, plusieurs textes scripturaires qui nous fournissent comme une formule biblique d'une vérité constamment enseignée par la tradition catholique : « Habite dans Jacob, qu'Israël soit ton héritage et prends racine parmi mes élus... Et j'ai pris racine au milieu du peuple glorifié, dont l'héritage est le partage de mon Dieu ; et j'ai établi ma demeure dans l'assemblée des saints. Je suis la mère de la belle dilection et de la crainte, de la science et de la sainte espérance... Celui qui m'aura trouvée, trouvera la vie et dans le Seigneur puisera abondamment le salut (2). »

Mais pour que Marie soit ainsi pour les âmes chrétiennes une source effective de vie spirituelle par le bienfait

(1) De Nativitate, serm. V, 3, p. 717. — Les affirmations de saint Bonaventure se retrouvent chez beaucoup d'autres auteurs. Nous citerons particulièrement Conrad de Saxe dans le *Speculum B. Mariae Virginis*, lect. V, Quaracchi, 1904, p. 61 seq. (ouvrage souvent attribué à saint Bonaventure) ; et Novato, *De Eminentia Deiparae Virginis Mariae*, 2e éd. Rome, 1637, t. II, p. 407, 409 sq.

(2) Eccli., XXIV, 13 ; — XXIV, 24 ; — Prov., VIII, 35.

constant de sa maternelle protection, il est nécessaire que nos pratiques de piété envers elle tendent au but pratique que nous rappelle Pie X dans l'Encyclique *Ad diem illum* : « Le véritable culte envers la Mère de Dieu doit procéder de l'âme. En ceci des actions du corps n'ont aucun prix, aucune utilité si elles ne sont accompagnées des actes de l'âme qui doivent tendre uniquement à ce que nous obéissions entièrement aux commandements du Fils de Marie. Car si le véritable amour est uniquement celui qui est assez fort pour unir les volontés, il est donc nécessaire que nous ayons avec Marie la même volonté de servir Notre-Seigneur. Ce que cette Vierge prudente disait aux serviteurs, aux noces de Cana, elle nous le dit à nous-mêmes : *Tout ce qu'il vous dira de faire, faites-le*. On doit donc être bien persuadé que si la piété envers Marie ne préserve point du péché ou si elle ne suggère pas la volonté de se corriger, elle n'est pas une vraie piété, parce qu'elle reste privée de l'effet qu'elle devrait produire... Quiconque veut que son culte envers la très sainte Vierge ait la perfection qui convient doit de toute manière tendre à l'imitation de ses exemples. »

C'est avec ces dispositions que nous nous efforcerons de recueillir les directions spirituelles que nous suggéreront les principaux enseignements doctrinaux concernant la maternité divine de Marie et les privilèges insignes qui en sont la conséquence.

E. Dublanchy, S. M.
Rome.

La place du Christ dans la doctrine spirituelle de Louis de Blois

La mystique chrétienne a trouvé dans l'Ordre bénédictin au XVI[e] siècle un digne représentant en la personne du Vénérable Louis de Blois, Abbé de Liessies. La nature et la grâce l'avaient orné de dons attrayants qui parlent encore à nos âmes. Ce n'était pas sans doute la claire et vive intelligence d'une sainte Thérèse, ni la puissante et fine psychologie d'un saint Jean de la Croix : devant la gloire de ses deux illustres contemporains son astre pâlit bien un peu. Sans cependant avoir jamais ni leur célébrité ni l'immense influence qu'ils ont exercée, il a trouvé le secret de charmer par sa douceur et sa sérénité, sa tendre piété affective et son extrême simplicité.

Les écrits de Louis de Blois se recommandent en effet par ces belles qualités. Il n'y faudrait pas chercher les brillantes spéculations, les analyses minutieuses, les synthèses puissantes et les éblouissantes clartés qui caractérisent d'autres savants ouvrages. On n'y trouve même rien d'absolument personnel, rien qui ressemble à un système solidement construit dont la patiente élaboration porterait l'empreinte d'un génie créateur. Non, l'humble Abbé de Liessies n'a jamais visé à faire œuvre originale. Il a seulement voulu rendre service aux âmes de ses disciples en leur enseignant, par l'exemple plus encore que par la parole, le chemin pour aller à Dieu. Il n'a pas eu d'autre ambition; mais celle-là il l'avait vraiment et fortement enracinée au fond du cœur. De là vient que, dans son austère

simplicité, son langage a une singulière force persuasive : on y sent vibrer son âme tout entière, possédée qu'elle est de la passion d'amener d'autres âmes à Dieu (1).

Comme beaucoup de ses devanciers dans l'art spirituel, Louis de Blois ne se fait pas faute d'emprunter largement aux autres, soit aux Pères de l'Église, soit aux auteurs du moyen-âge, soit surtout aux écrivains de la grande école mystique des Pays-Bas. Certains de ses traités ne sont formés que d'extraits; c'est lui-même qui nous en prévient, et nul ne songe à s'en plaindre.

Mais il est un livre entre tous où sans cesse il va puiser sans craindre de se répéter, c'est l'Évangile, c'est la doctrine vivante du Christ, c'est le récit de sa Passion douloureuse et de son œuvre rédemptrice. Et c'est là que Louis de Blois a recueilli le trait qui caractérise véritablement son enseignement spirituel : le recours constant à la personne du Christ et aux mystères de la rédemption. C'est la pure méthode chrétienne, qu'il avait recueillie comme un précieux héritage de famille, de la grande tradition monastique dont il est tributaire; c'est le procédé authentique de sanctification et de perfection qu'il a constamment suivi et qu'il recommande instamment à ses disciples. Pour lui, les secrets de l'ascèse et de la mystique sont tous contenus en germe dans la dévotion au Christ et à ses mystères, seul vrai moyen pour s'élever des purifications les plus élémentaires jusqu'aux plus hauts sommets de la contemplation, des commencements les plus humbles jusqu'aux derniers degrés de l'union transformante. Le novice dans l'art spirituel trouve là force et courage pour s'engager résolument sur les traces du Sauveur ; et l'ascète, qui a vieilli dans la constante pratique de la prière et des vertus, n'a pas de voie plus sûre pour parvenir « jusqu'à l'image qui dépasse toute essence et toute forme, jusqu'au Verbe éternel, sagesse du Père, jusqu'à l'insondable divinité du Christ. Car l'Humanité du très doux Jésus est la voie, la porte même par où nous arrivons à sa Divinité. C'est en vain que l'ascète aspirerait à la contempla-

(1) Dans les pages qui suivent nous citons les *Opera* de Louis de Blois d'après l'édition latine d'Anvers, 1633. — Les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques ont publié deux volumes de ses *Œuvres spirituelles*, traduction française, Paris, 1911-1913, auquels nous nous permettons de renvoyer le lecteur pour les traités déjà traduits.

tion mystique, à la vraie contemplation, s'il ne consentait à s'exercer à celle de la Passion du Sauveur et à la véritable humilité. Sans ce fondement, autant il prétendrait s'élever par la contemplation, autant sa chute serait profonde (1). »

Basée sur l'amour du Christ et sur l'imitation des exemples qu'il nous a laissés, la doctrine de Louis de Blois, comme l'Évangile lui-même dont elle est tout imprégnée, s'offre à tous indistinctement, aux plus doctes non moins qu'aux plus humbles. Car ce serait l'ambition du saint Abbé de Liessies de voir tous les hommes « aspirer avec une sainte avidité à la perfection de la vie et à l'intime union à Dieu qu'elle procure dès ici-bas (1) ». Tous alors pourraient redire avec le Psalmiste : « Mon Bien à moi est d'adhérer à Dieu (2). »

Les traités ascétiques de Louis de Blois décrivent toutes les étapes de l'ascension de l'âme vers Dieu et donnent un tableau complet de ses progrès dans l'union à son Bien suprême. Nous aurons à grouper ces données afin de présenter en une simple vue d'ensemble le développement de cette théologie mystique : ce sera l'objet d'un second article. Mais il nous faut avec l'auteur reprendre le chemin qu'il nous a lui-même tracé et apprendre de lui la valeur du grand moyen qu'il indique comme infaillible : la dévotion au Verbe incarné. Nous l'étudierons chez lui-même d'abord, car, en fidèle disciple de son père saint Benoît, il a prêché d'exemple plus encore qu'en paroles, *factis amplius quam verbis* (3), et il n'a pu enseigner que ce que lui-même avait fidèlement observé, *quia sanctus vir nullo modo aliter potuit docere quam vixit* (4). Son exemple vécu sera d'avance l'explication de sa doctrine.

Un trait de sa vie nous trahit ses saintes préoccupations. Imitant le zèle des confrères de l'humble prieuré de Solesmes, au pays manceau, l'Abbé de Liessies voulut doter son église de riches bas-reliefs où se retrouvaient en détail les scènes de la passion et de la mort du Sauveur (5). Ce legs artistique à ses fils de

(1) *Institution spirituelle*, c. VI ; Œuvres, II, 39.
(1) *Inst. spir.*, c. I ; Œuvres, II, p. 6.
(2) Ps. LXXII, 28.
(3) Règle de S. Benoît, c. II.
(4) S. Grégoire, *Dialogues*, l. II, c. XXXVI.
(5) *Vita Blosii*, c. XX, dans ses *Opera*, p. LXVII. — Ces bas-reliefs en marbre blanc sont aujourd'hui conservés à l'église d'Avesnes avec d'autres reliques de l'abbaye de Liessies.

la célèbre abbaye était comme son testament spirituel. Il ne faisait que traduire d'une façon plus vivante et plus durable ce qu'il aimait à leur répéter souvent : « Je vous en conjure, mes chers fils, amis de Dieu, cohéritiers du Christ, qui avez été régénérés dans une nouvelle vie spirituelle, qui avez su choisir la meilleure part, courez sans vous arrêter sur les traces de l'Agneau sans tache, ne négligez jamais l'amour de votre Sauveur. Qu'il soit la douceur de vos âmes, la consolation de votre pèlerinage, la récompense de vos travaux ; gardez-le dans un cœur pur, soupirez vers lui nuit et jour ; cherchez-le dans vos lectures, dans l'oratoire, dans le cloître, dans le jardin, dans la cellule, partout où vos pas vous portent, jusqu'à l'heure où les ombres s'inclinent, jusqu'au moment où le jour expire, jusqu'au terme de cette misérable vie, jusqu'au seuil de l'éternelle splendeur. Que ce monastère vous soit une agréable tombe, jusqu'au jour où, ressuscités, vous apparaîtrez avec le Christ dans la gloire. Que ce soit pour vous une peine sensible de quitter même pour un instant la paix de ce saint lieu, les doux embrassements qui vous unissent à Jésus. Dans la solitude du cloître on possède Jésus, on le perd dans les bruits du monde. Évitez donc le bruit du monde, fuyez ses compagnies et demeurez en la joie du Christ et de sa sainte Mère, afin d'arriver un jour à la gloire préparée pour leurs fidèles serviteurs. Placez vos plus chères délices dans le service de Dieu, les lectures saintes, les oraisons et les méditations. Réjouissez-vous d'avoir été choisis pour servir le Roi éternel (1). » A la veille de son paisible trépas, il attestait hautement sa confiance illimitée dans la miséricorde de son Rédempteur et dans les mérites de sa passion et de sa mort : « Je regarde sa très sainte passion comme mon asile et mon rempart le plus assuré ; c'est l'armure impénétrable avec laquelle je veux aborder mes ennemis invisibles. Je l'offre à la très sainte Trinité pour les mérites que je n'ai pas et pour l'entière satisfaction de mes péchés (2). » « Quand vous aurez reçu les sacrements de l'Église, placez devant vos yeux l'image du Crucifié, regardez-la, pressez-la sur votre cœur, cherchez un refuge dans les

(1) Exhortation aux moines de Liessies, rapportée par les Bollandistes dans leur notice sur Louis de Blois, *Act. Sanct.* Jan., t. I. Cf. G. de Blois, *Un bénédictin au XVIe siècle*, Paris, 1875, p. 159.
(2) *Enchiridion parvulorum*, l. II, c. 11, *Opera*, p. 696.

blessures sanglantes de votre Sauveur » : c'est le souhait qu'il adressait à tous avec l'un de ses maîtres préférés, Henri Suso, cet autre amant passionné du Christ (1).

Son amour pour la croix du Sauveur datait de sa première jeunesse ; c'est l'attrait de la Croix qui l'avait amené à la vie du cloître ; il y trouva ce qu'il y avait cherché : « l'amour du Christ par-dessus toute chose » : *nihil amori Christi praeponere* (2). C'est par la lecture assidue qu'il leur fit de son *Speculum monachorum* qu'il amena peu à peu ses religieux à embrasser avec lui une vie plus régulière et plus conforme à la règle monastique : or ce qu'il y prônait comme la seule chose vraiment utile et nécessaire, était le souvenir et l'imitation de la vie du Christ et de sa bienheureuse Passion (3).

Le vénérable Abbé de Liessies a donné dans ses *Méditations* (4) le résultat de ses expériences passées, et l'on en peut conclure qu'avec tous les débutants en l'art spirituel il avait connu les *épreuves* et les *tentations*. Il semble même, d'après les avis fort pratiques de son *Speculum monachorum*, qu'il avait passé, comme beaucoup d'âmes pures et très élevées dans la prière, par les angoisses et les peines intérieures que Dieu accorde comme une grâce à ces âmes pour se les attacher davantage. Dieu paraît les abandonner et les oublier pour les livrer aux suggestions diaboliques ; à la lumière, à la paix, à la joie de servir Dieu, succèdent les ténèbres et les anxiétés, la lourdeur et quelquefois le dégoût ; et le démon en profite pour présenter à l'âme désemparée les pensées et les images les plus extravagantes qu'il sait être de nature à la troubler et à la décourager.

A ces tentations plus pénibles que dangereuses Louis de Blois ne manque pas d'opposer le remède souverain, l'arme toujours victorieuse : *semper ad Dominicæ passionis præsidia confugiendum* (5), se réfugier dans la citadelle de la Passion du

(1) *La consolation des âmes craintives*, c. xxv (34), 3 ; Œuvres, II, p. 279.

(2) *Règle de S. Benoît*, c. iv.

(3) *Speculum monachorum*, c. iv en entier. La traduction de ce traité paraîtra dans le tome III des *Œuvres*.

(4) *Septem exercitia vel meditationes*, *Opera*, p. 723 et ss.

(5) *Speculum monachorum*, c. vi, *Opera*, p. 666.

Sauveur. C'est le moyen d'être constamment vainqueur que d'opposer au démon la victoire du Christ et de la lui rappeler sans cesse pour sa plus grande peine et à sa confusion. Le procédé n'est pas nouveau ; cette arme défensive était bien connue des anciens, et c'est elle que constamment ils proposaient aux chrétiens pour résister aux attaques du malin. Les ascètes des temps héroïques n'en voulaient pas d'autre, et le patriarche saint Benoît, se faisant l'écho de leur enseignement, apprenait à ses disciples à vaincre l'éternel ennemi par le recours au Christ : *Qui malignum diabolum aliqua suadentem sibi, cum ipsa suasione sua a conspectibus cordis sui respuens, deduxit ad nihilum, et parvulos cogitatus ejus tenuit, et allisit ad Christum* (1).

L'âme attentive au Seigneur sait aussitôt reconnaître les suggestions diaboliques sous quelque aspect trompeur qu'elles se présentent, et, les saisissant aussitôt à la gorge comme les rejetons d'une race maudite, elle les brise impitoyablement contre la Pierre vivante qui est le Christ. Ainsi réduit-elle à néant les attaques du démon et fait-elle tourner à sa honte tout ce qu'il avait tramé pour la perdre. Saint Benoît appliquait constamment ce moyen dans les luttes ouvertes qu'il avait à soutenir contre les puissances infernales, et le dernier mot lui restait toujours. Un signe de croix, un soufflet, plus souvent encore le silence et le mépris absolu lui suffisaient pour mettre en fuite l'importun, nous dit le livre des *Dialogues* consacré à sa mémoire (2). Jamais de discussion, jamais de raisonnement, ni même de résistance ou de combat acharné, mais la seule force de la grâce victorieuse du Christ.

L'Abbé de Liessies est bien de l'école du Patriarche du Cassin. Même calme et même dignité, même fierté chrétienne et même assurance confiante puisée à la même source divine. « Seigneur Jésus, je méprise le démon et n'ai qu'une volonté, celle de vous suivre, de vous rester étroitement uni et de vous aimer de toute mon âme avec le secours de votre grâce » : c'était la prière habituelle du vénérable Louis de Blois (3) ; et à ses disciples : « Voulez-vous avoir raison de l'ennemi, jetez-lui à la face votre mépris et laissez-le se démener contre vous ;

(1) *Règle de S. Benoît*, prologue ; cf. c. IV.
(2) S. Grégoire, *Dialogues*, l. II.
(3) *Meditatio VI, De imitatione Christi, Opera*, p. 732.

vous en serez plus sûrement débarrassé qu'à vouloir discuter avec lui et tâcher de le réduire par de beaux raisonnements (1). »

Beaucoup d'auteurs spirituels conçoivent la vie sous la forme d'une lutte perpétuelle, d'un « combat » auquel le « soldat » du Christ doit sans cesse se livrer pour repousser les attaques du monde, des passions et du démon. L'ascèse monastique est en général plus « irénique ». La triple concupiscence parvient plus difficilement à se faire sentir jusqu'en la retraite bénie que le moine a choisie pour servir Dieu plus librement. Vivant en contact plus assidu avec les vérités surnaturelles, avec la Beauté et la Sainteté de Dieu et la pensée du Christ, les fascinations basses ont moins de prise sur lui, et la vie cesse d'être pour lui la lutte sans merci ; c'est l'union d'âme et de cœur à la beauté et à la pureté infinie.

*
* *

Il y a dans la doctrine spirituelle de l'Abbé de Liessies beaucoup de cette douceur, de ce calme et de cette paix qu'il est assez habituel de goûter dans les asiles tranquilles de la vie monastique. Mais elle n'ignore pas pour cela les diverses épreuves de la vie ascétique ni les labeurs qu'elle entraine à sa suite. Louis de Blois est trop dans la ligne de la tradition bénédictine pour oublier que la paix et la joie parfaites que goûtent les âmes élevées dans la prière ne s'achètent qu'au prix de la communion aux travaux et aux souffrances du Christ par la grande vertu de la patience. *Passionibus Christi per patientiam participamus ut regni ejus mereamur esse consortes*, disait saint Benoît, en terminant le Prologue de sa Règle.

La patience implique essentiellement l'idée de souffrance vaillamment supportée. Elle est vraiment parfaite lorsqu'elle a pour motif et pour modèle les souffrances mêmes du Sauveur. Ce sont elles qui nous apprennent à nous montrer généreux dans l'acceptation des austérités de la vie, difficultés, peines, afflictions, tout ce dont souffre notre nature infirme et que la pensée du Christ peut sanctifier. C'est une pratique qui s'impose à tous les chrétiens, mais dont les âmes désireuses

(1) *Speculum monach.*, c. VI ; *Opera*, p. 666.

d'atteindre à la perfection sont les mieux placées pour apprécier les grands avantages. « Leurs actions et leurs épreuves de chétives, pauvres et misérables qu'elles sont par elles-mêmes, deviennent éclatantes, remarquables et très agréables à Dieu, les mérites de Jésus-Christ auxquels elles sont unies leur communiquant une dignité ineffable : ainsi une goutte d'eau jetée dans un vase plein de vin y est comme absorbée par le doux breuvage dont elle prend la couleur avec le goût exquis. Les bonnes œuvres de celui qui accomplit une semblable pratique l'emportent incomparablement sur celles d'un homme qui la négligerait complètement (1). » Là, selon Louis de Blois, réside le secret de la vraie mortification, et la mortification est absolument nécessaire. Mais il y a plusieurs manières de la pratiquer, et l'Abbé de Liessies n'est pas tenté — nul ne s'en étonnera — de la faire consister principalement dans les macérations effrayantes et dans l'usage excessif des instruments de pénitence. « Là n'est pas la vraie perfection ni la vraie sainteté. Elle consiste dans la mortification de la volonté propre et des vices ainsi que dans la vraie humilité et la véritable charité (2). » La grande austérité de vie est excellente lorsqu'elle vient s'ajouter à ces dispositions fondamentales, mais elle n'est pas à la portée de tous ; tandis que tous peuvent mener une vie vraiment et saintement mortifiée, s'ils ont soin d'offrir sans cesse « à Dieu le Père, les jeûnes, les veilles, les tribulations et la Passion très cruelle du Christ » (3), et d'accomplir le peu qu'ils font en union avec ces mêmes souffrances du Sauveur, et en l'honneur de son continuel et total abandon à la volonté de son Père. Celui qui sait offrir à Dieu le plein abandon de sa volonté propre à l'exemple du Sauveur, celui-là possède une âme « vraiment détachée et mortifiée, semblable à la grappe mûre, tendre et délicieuse » ; celui qui ne connaît pas ce renoncement est au contraire pour Dieu comme « un fruit vert, dur et âpre au goût » (4).

*
* *

Cette parfaite mortification de soi-même accomplie en

(1) *L'Institut. spirit.*, c. IX ; *Œuvres*, II, p. 70.
(2) *Le Miroir de l'âme*, c. VII, 3 ; *Œuvres*, II, p. 156.
(3) *Le Miroir de l'âme*, c. VII, 3 ; *ibid.*, p. 156-157.
(4) *L'Institut. spirit.*, c. II, 5 ; *ibid.*, p. 21.

union avec le Christ est le moyen de s'assurer la bienveillance et l'amitié de Dieu. A ce titre elle s'impose à l'âme chrétienne comme la voie authentique par laquelle il lui faut nécessairement passer à la suite du Sauveur pour arriver au royaume de l'amour et de la félicité.

Mais ce sentiment du devoir strict n'est pas le seul stimulant pour le cœur tendrement aimant du vénérable Abbé de Liessies. Il y a longtemps que les charmes ravissants du divin Modèle l'ont puissamment attiré. Il ne résiste plus à l'ardeur de ses désirs. Par toutes les fibres de son être il veut appartenir à l'objet de son amour, il brûle de s'unir à lui, d'adhérer à lui toujours plus étroitement, en attendant qu'il le puisse posséder pour l'éternité. *Son amour pour Jésus* ne lui laisse pas de repos : c'est une faim qui l'épuise, une soif qui le dévore, une flamme qui le consume. Et comme les vrais amants de Dieu il n'est jamais rassasié de cette passion sainte qui est sa torture. « Seigneur, s'écrie-t-il, je suis affamé de vous ! Nourrissez ce mendiant de l'influx continu de votre Divinité... Donnez-moi, ô très doux Rédempteur, d'être tout brûlant de votre amour (1). » Son amour de Jésus est son vrai trésor, « la perle précieuse », qu'il tient enfermée dans le secret de son intérieur. C'est le principe de son activité, l'âme et le souffle de sa vie, la respiration de son cœur. Et il se sent pressé du désir de dire aux autres cet amour. Il l'épanche en ses entretiens intimes, il le proclame en ses discours, il en remplit ses écrits. « L'aimable vie et la Passion de son Sauveur lui fournissent ample matière à ses prières et méditations (2). Il y revient incessamment, sans nul souci des redites ni des longueurs (3). Il se répand avec complaisance en de nombreux *colloques* sur les beautés que lui révèle la contemplation amoureuse de son Bien-Aimé. Avec lui il aime à s'entretenir de ses adorables perfections et de ses grâces merveilleuses. Mais quand il se sent attiré « par l'ineffable parfum de la divine charité, » c'est en « colloques amoureux » qu'il laisse

(1) *Colloque avec Jésus*, 2 ; *Œuvres*, I, p. 35.

(2) Ce sujet reparaît jusqu'à trois fois dans *L'écrin de pieuses pensées*, dans ses *Exercices quotidiens* et ses *Réflexions*, au t. I de ses *Œuvres*.

(3) Les *Opera*, p. 423-510, renferment d'autres traités sur la vie du Sauveur, empruntés en grande partie à Tauler.

échapper les ardentes aspirations de son cœur. « O Lumière toujours brillante, illuminez-moi ! O Feu toujours brûlant, embrasez-moi ! O Amour toujours ardent, absorbez-moi !... Blessez, mon Bien-Aimé, et transpercez mon cœur de la flèche très aiguë de la charité... Attirez-moi par la force puissante de votre amour, imprimez en moi le baiser de votre miséricorde ; que, marqué de ce sceau, je n'aime plus que Vous ! » (1)

*
* *

Dans ces ouvrages de Louis de Blois il y a plus que de la dévotion pour la personne du Verbe incarné ; c'est même plus que de l'amour, c'est de la tendresse, chaude, expansive et communicative : elle chante les vertus captivantes de la sainte Humanité du Christ, et elle veut les faire aimer de tous, afin que tous arrivent à connaître les charmes de l'amitié de Jésus. Cette piété tendre et affective est inspirée tout entière des pages de l'Évangile et des récits de la Passion du Sauveur. Louis de Blois alimente sa dévotion aux sources authentiques auxquelles avait puisé toute la tradition des siècles passés.

Louis de Blois a sans doute hérité de la tendresse simple et naïve qui caractérisait le moyen-âge et qui a donné à la piété envers le Sauveur un caractère d'intimité et de respectueuse familiarité qu'elle n'avait peut-être pas au même degré dans les temps anciens. Saint Bernard et surtout sainte Gertrude étaient les auteurs favoris de notre grand mystique du XVIe siècle : à leur contact son âme a pu s'élever à une forme de dilection qu'elle aurait peut-être ignorée sans eux. Mais c'est principalement à l'école du Christ qu'il s'est mis pour apprendre à aimer le Christ ; c'est en le servant qu'il a connu la joie de le servir ; c'est en chantant avec Lui les louanges de son Père, c'est en célébrant avec l'Église les grands mystères de son œuvre rédemptrice, que le disciple de saint Benoît a fait l'expérience des secrets les plus intimes des tendresses divines.

On a dit que « la piété bénédictine ancienne, étant sociale plutôt qu'individuelle parce qu'elle est essentiellement liturgique », ne pouvait amener les âmes à goûter, comme elles le firent au moyen-âge, les douceurs et les touches délicates de l'intimité de Jésus. Ne serait-ce pas au contraire dans son

(1) *Colloques amoureux avec Jésus*, 2 et 4 ; *Œuvres*, I, p. 36-38.

amour pour la liturgie et pour les mystères du Sauveur, dont elle reproduit constamment la vivante réalité, que la piété du moyen-âge trouva le secret de sa tendre dévotion à la personne du Christ? C'est s'abuser assez étrangement sur la valeur de la prière liturgique de l'Église que de la croire inhabile à former chaque âme en particulier, parce que de sa nature elle est plus sociale qu'individuelle. L'expérience de vingt siècles est là pour prouver le contraire; et pour ne citer qu'un exemple, il est trop clair qu'en dehors des grâces reçues directement de Dieu en d'admirables visions, c'est à l'école du service divin que Gertrude la Grande a conçu sa tendre dévotion pour le Cœur sacré de Jésus (1).

Saint Benoît se tient à la tête de cette longue théorie d'âmes contemplatives qui sont allées tout droit et tout simplement au Christ par la voie royale de la liturgie; nombreuses sans doute celles qui, sans chercher ailleurs l'inspiration de leurs sentiments, sont arrivées, comme leur glorieux modèle, à faire l'expérience du *Nihil amori Christi praeponere* (2) de la Règle bénédictine. Qu'on ne croie pas, du reste, que cette belle sentence ait échappé comme par surprise au saint législateur: elle est, au contraire, caractéristique de sa spiritualité; il suffit d'avoir de sa Règle une connaissance vécue pour se rendre compte de la place suréminente qu'y tient la dévotion au Christ. Le Christ est partout présent à la pensée de saint Benoît, et partout il veut Lui rendre les hommages que réclame son amour pour Lui : tout ce qui est humble et petit, pauvre ou souffrant, représente le Christ; les faibles et les malades, les indigents et les mendiants, les pèlerins et les hôtes ont tous quelque chose du Christ, tous rappellent les infirmités volontairement acceptées de sa nature humaine, en eux tous saint Benoît veut qu'on sache reconnaître et adorer le Christ.

Mais c'est surtout en la personne de l'Abbé qu'il voit un autre Christ, non plus un Christ souffrant et humilié, mais le Christ de majesté, dans toute l'auguste dignité de Fils de Dieu et de chef de l'Église. Dans le monastère et pour tous ceux qui l'habitent, le supérieur « est réputé remplir les fonctions du Christ » (3) ; aussi porte-t-il à juste titre le nom

(1) Cf. Dom Guéranger, *Les Exercices de sainte Gertrude*, préface, p. XXII-XXV.

(2) *Règle de S. Benoît*, c. IV.

(3) *Ibid.*, c. II.

d'Abbé, c'est-à-dire Père (1), nom que tous lui donnent « dans une pensée de foi et de respect, et *par amour pour le Christ* » (2). En le chérissant d'un amour filial et sincère, c'est encore le Christ qu'ils aiment uniquement (3) ; et en lui obéissant, ils croient obéir à Dieu même (4). C'est là ce qui rend si douces au moine bénédictin la souplesse absolue et la docilité d'enfant qu'il témoigne à son Abbé ; car en se montrant vrai fils d'obéissance, il sait que son hommage va tout directement à Dieu, il professe aussi « n'avoir au monde rien de plus cher que le Christ tant aimé » (5). Non, qu'on ne dise plus que l'ascèse bénédictine soit incapable d'inspirer aux âmes l'amour passionné de Jésus !

*
* *

Chez Louis de Blois cette tendre dévotion pour le Sauveur ne demeure pas stérile. Son âme désire ardemment s'élever jusqu'à son Créateur et s'unir à Lui comme à son unique Bien. Pour arriver à ce but il lui faut la pratique constante des *vertus*, il lui faut la perfection, il lui faut la sainteté avant d'aspirer à contempler d'un regard purifié les merveilles de la Beauté divine. Va-t-il, pour s'assurer l'indispensable concours de la grâce divine, engager contre lui-même et la nature déchue une lutte à mort pour les réduire à merci ? Va-t-il entreprendre des œuvres grandioses de miséricorde et de charité ? Va-t-il multiplier les pratiques de piété, s'astreindre aux méditations prolongées, s'adonner sans fin à l'oraison et aspirer de toutes ses forces aux phénomènes surnaturels qui accompagnent souvent la vie mystique ?

Pour lui sans doute tout est bon qui mène droit à Dieu. Mais parmi tous les moyens un seul est vraiment infaillible : c'est encore et toujours le Christ. Il est la voie authentique : nul besoin d'en chercher d'autre. C'est le livre ouvert à tous

(1) *Rom.*, VIII, 15.
(2) *Règle de S. Benoît*, c. LXIII.
(3) *Ibid.*, c. LXXII : « Abbatem suum sincera et humili caritate diligant : Christo omnino nihil praeponant. »
(4) *Ibid.*, c. V : « Quia obedientia quae majoribus praebetur, Deo exhibetur. »
(5) *Ibid.* : « Obedientia sine mora... convenit his qui nihil sibi a Christo carius aliquid existimant » (Ed. Butler, p. 24).

et que tous peuvent comprendre. « La vie du Christ est un livre excellent pour les doctes et les ignorants, les parfaits et les imparfaits, qui désirent plaire à Dieu. Celui qui le lit bien et souvent, parvient à une haute sagesse et obtient facilement le pardon de ses fautes, la victoire sur ses affections déréglées, les lumières de l'esprit, la paix et la tranquillité de la conscience et une ferme confiance en Dieu dans un amour sincère. Si tous les livres du monde venaient à périr, la vie et la passion de Jésus-Christ suffiraient abondamment à tous les chrétiens pour leur apprendre toute vertu et toute vérité (1). »

De lui-même l'homme se sent dans l'indigence et la détresse morale, qu'il aille donc au Christ demander « tout le bien qui lui manque : il possède en Jésus toute sainteté et toute perfection » (2). C'est là déjà une grande sécurité ; mais il y a plus, car Jésus, dans son Humanité, est « la vraie porte qui donne accès à la divinité » (3) ; en vain s'efforcerait-on d'aspirer par un autre moyen « à la vraie contemplation » (4).

Toute sainteté chrétienne repose essentiellement sur la pratique constante des actes des vertus surnaturelles ; en dehors de là il n'y a place que pour l'illusion funeste du faux quiétisme contre lequel les auteurs spirituels ne cessent de mettre en garde leurs disciples. A la base de l'édifice de la perfection il faut l'exercice assidu de ce que saint Benoît appelle les *instrumenta bonorum operum* (5).

Mais comme en tout édifice habilement construit, cette base se devine, elle ne se laisse pas voir. En réalité elle supporte tout, mais elle se cache en terre et consent à demeurer ignorée. C'est le rôle bien connu de l'humilité (6) ; mais en elle et par elle c'est aussi la fonction de toutes les vertus, c'est-à-dire de toute l'activité personnelle de l'individu. Car l'humilité, au sens bénédictin, est comme le résumé de toutes les vertus : elle est le propre des parfaits, à qui elle apprend à toujours se maintenir par les œuvres dans la voie droite, sous le regard de

(1) *Le Miroir de l'âme*, c. x, 7 ; *Œuvres*, II, p. 185-186.

(2) *Ibid.*, c. vii, 4, p. 158.

(3) *Ibid.*, c. x, 6, p. 189.

(4) *L'Institut. spirit.*, c. vi ; *Œuvres*, II, p. 39.

(5) *Règle de S. Benoît*, c. iv.

(6) S. Augustin, *Serm.* x, *De Verbis Domini* : « Cogitas magnam fabricam construere celsitudinis, de fundamento prius cogita humilitatis. »

la divine Majesté (1), à se considérer toujours comme d'indignes serviteurs (2), et à rendre au Seigneur qui opère en eux hommage de tout le bien qu'ils accomplissent : *timentes Dominum de bona observantia sua non se reddunt elatos, sed ipsa in se bona non a se posse, sed a Domino fieri existimantes, operantem in se Dominum magnificant* (3).

Cette doctrine de saint Benoît est des plus familières à Louis de Blois : lui aussi parle en des termes qui sont une vraie citation, de ceux qui « se soumettent volontiers pour Dieu à la direction des autres : ils aiment à céder en tout ce que Dieu permet et à se placer les derniers partout. Ils ne se prévalent pas des grâces de choix qu'ils reçoivent à profusion, car ils ont conscience de leur néant. Ils ne font aucun cas d'eux-mêmes, persuadés que c'est Dieu qui opère tout le bien qu'ils accomplissent. Ils sont fixés dans la véritable humilité et la crainte filiale, et se réputent serviteurs inutiles » (4). Louis de Blois parle ici des parfaits, mais la conception qu'il se fait de leur activité surnaturelle, entièrement soumise à l'action divine et pour ainsi dire absorbée en elle, répond bien à sa façon de comprendre l'exercice des bonnes œuvres chez ceux-là mêmes qui tendent à la perfection. Cet exercice appartient essentiellement à la purification première de l'individu, et cette purification consiste surtout à se simplifier, à se détacher de soi, à se vider de son moi, et cela jusque dans l'emploi des facultés maîtresses. Ni l'initiative à outrance, ni l'activité débordante, ni l'affirmation de la personnalité ne peuvent mener l'homme à une vraie vie vertueuse, mais beaucoup plutôt la recherche de la volonté de Dieu dans les moindres circonstances et le recours à sa grâce. « Mon Dieu, daignez accomplir ceci en moi et par moi » : c'est la prière que l'Abbé de Liessies recommande à son ascète (5).

Le moyen de nous affermir et de progresser dans la vertu, c'est de disparaître, c'est de nous effacer devant le Seigneur présent et agissant en nous, c'est de nous revêtir du Christ en

(1) *Règle de S. Benoît*, c. VII, 1er degré d'humilité.
(2) *Ibid.*, c. VII, 6e degré.
(3) *Ibid.*, prologue.
(4) *L'Institut. spirit.*, c. XII, 4 ; *Œuvres*, II, p. 100. Cf. *Règle de S. Benoît*, c. VII.
(5) *Ibid.*, c. II, 3 ; *Œuvres*, II, p. 15.

qui « nous puisons l'absolue perfection de toute sainteté » (1), c'est de noyer nos misères dans ses richesses infinies et de parer nos pauvres œuvres des immenses mérites de ses actes rédempteurs. Il s'agit donc beaucoup moins d'efforts énergiques et d'industries personnelles que d'union constante au Christ présent en l'âme et d'offrande au Père céleste de la personne de son Fils chéri et de ses œuvres excellentes. Rien n'est plus agréable à Dieu (2), et rien n'est plus utile à l'homme pour combler le déficit de ses misérables actions. Louis de Blois, on le voit, ne craint pas de maintenir dans la plus profonde humilité l'exercice même des vertus, fondement essentiel de l'édifice surnaturel. Il doit « demeurer caché avec le Christ en Dieu », laissant à Dieu le soin d'agir lui-même par son docile instrument. C'est à quoi l'homme ne se résigne pas, s'il ne veut pratiquer le renoncement et l'abnégation que recommande tant notre vénérable auteur ; mais s'il prend courageusement son parti de s'effacer toujours devant l'action de son Dieu et les mérites du Christ, il est vite récompensé par « la paix et la tranquillité de la conscience et une ferme confiance en Dieu dans un amour sincère » (3).

*
* *

Si le recours au Christ constitue la base indispensable de la vie spirituelle, on ne peut non plus attendre de *progrès* sérieux que de l'ardent amour pour le Christ et de l'étude attentive de ses perfections. Entre l'abîme de notre pauvreté et l'infini des richesses incréées, de notre humaine nature à la Divinité, c'est le Christ et le Christ seul, qui fait le pont. De même qu'Il est pour l'éternité « l'unique salut de notre âme » — Louis de Blois ne se lasse pas de le confesser dans ses *Colloques sur les Bienfaits de Dieu* (4), — de même ne pouvons-nous prétendre avoir dès ici-bas une vue plus pénétrante de sa Divinité sans passer par son Humanité sainte. « Si vous ne vous appliquez à impri-

(1) *La Consolation des âmes craintives*, c. XXII (31) ; *Œuvres*, II, p. 259.
(2) *Le Miroir de l'âme*, c. VII, 4 : Union de nos œuvres à celles du Christ.
(3) *Le Miroir de l'âme*, c. X, 7 : Le Christ. *Œuvres*, II, p. 186.
(4) *Ecrin de... courtes prières*, I : Des bienfaits de Dieu. *Œuvres*, I, p. 3 et suiv.

mer en votre âme l'aimable image de l'Humanité du Christ, c'est en vain que vous aspirez à la connaissance éminente et à la jouissance de sa Divinité ; car l'Humanité est la voie et la porte de la Divinité (1). » C'est précisément à réaliser en elle-même la parfaite image du Christ que doit travailler l'âme désireuse d'arriver enfin jusqu'à la contemplation : car elle ne pourra « voir le Seigneur à la lumière de l'amour, se fixer en Dieu et revêtir pour ainsi dire la forme de la Divinité » que du jour où elle sera devenue « la parfaite image du Christ selon l'esprit, selon l'âme et jusque dans la chair » (2). Tenir son regard attaché sur l'Humanité crucifiée du Christ, afin d'en imprégner les sens de son corps et les facultés de son âme, est le vrai procédé pour s'élever jusqu'à Dieu. Il suffit à l'homme spirituel de toujours se reposer en son très doux Jésus et dans le souvenir de ce qu'il a fait pour lui dans sa chair mortelle. » « Cette Humanité finira par l'élever merveilleusement jusqu'à l'image qui dépasse toute essence et toute forme, jusqu'au Verbe éternel, sagesse du Père, jusqu'à l'insondable divinité du Christ (3). » Le moyen est sûr, il aide infailliblement à s'entretenir dans la charité et à rendre au Seigneur amour pour amour ; c'est aussi la voie pour pénétrer jusqu'aux profondeurs de Dieu et se perdre dans la lumière de grâce où l'âme s'unit sans intermédiaire à son Créateur. Notre auteur dira bien qu'à ces moments-là, qui ne sont du reste que passagers, l'âme perd le souvenir précis des images, et même celui de la Passion du Sauveur (4) ; mais une fois rendue à elle-même, a-t-il soin d'ajouter, elle devra sans cesse ramener son regard vers Jésus crucifié afin d'adhérer toujours à cet aimable fondement (5). C'est en effet le secret de *l'union mystique* avec Dieu (6), la plus haute et la plus intime à laquelle nous puissions aspirer dans les conditions présentes. Car dans le Christ, c'est toujours l'Homme-Dieu qu'il faut con-

(1) *Sanctuaire de l'âme fidèle*, 3. *Ibid.*, p. 75.
(2) *L'Instit. spirit...* c. XII, 2.
(3) *L'Instit. spirit.*, c. VI, p. 39. Le chapitre entier développe cette question : « La contemplation mystique se base sur le souvenir et la méditation de la vie, de la passion et des saintes plaies du Seigneur Jésus ».
(4) *Ibid.*, c. XII, 3. *Œuvres*, II, p. 94.
(5) *Le miroir de l'âme*, c. X et XI.
(6) *Ibid.*, c. VI, p. 40.

sidérer, et non pas la seule Humanité (1) ; et contempler Jésus, c'est contempler les splendeurs de la divine nature : il est si aisé de deviner les gloires de l'union hypostatique sous les voiles transparents de sa chair adorable! Aussi demander sans cesse à Jésus, « par d'amoureuses aspirations et des désirs enflammés, l'union béatifique avec Lui » (2), c'est en vérité s'adresser à Dieu Lui-même, avec la certitude d'être exaucé. Il en a le pouvoir, puisqu'il est notre Dieu ; Il en a le vouloir : ne s'est-Il pas fait notre frère et notre ami, pour avoir le plaisir de nous procurer tous les biens ?

Allons donc à Jésus, et disons-Lui dans la sincérité de nos cœurs : « Que la lumière de votre Divinité m'illumine jusque dans mon fond le plus intime. Je crois que vous êtes en moi selon votre Divinité même ; daignez donc voir par mes yeux, entendre par mes oreilles, parler par ma langue, agir à votre gré par tous mes membres (3). » Avec Jésus la pauvre et chétive créature est bien près du trône de la Majesté divine. Mise en présence de la Trinité Sainte, elle voudrait dire son amour et sa reconnaissance ; mais la louange vient expirer sur ses lèvres défaillantes. Dans son impuissance elle ne sait que soupirer : « Que ne puis-je, ô adorable Trinité, vous louer et vous aimer parfaitement ? Me voici, Seigneur, exaltant comme je puis votre toute-puissance. Mais parce que je ne suffis pas à vous louer dignement, daignez Vous-même vous louer parfaitement en moi (4). »

C'est la suprême ressource de l'âme aimante, celle dont le doux saint François de Sales devait dire après Louis de Blois : « A mesure que nous montons par bienveuillance vers la Divinité pour entonner et ouïr ses louanges, nous voyons qu'elle est tousjours au-dessus de toute louange ; et finalement nous connoissons que (Dieu) ne peut estre loué selon qu'il mérite sinon par luy mesme, qui seul peut esgaler sa souveraine bonté par une souveraine louange. Alhors nous exclamons : « Gloire soit « au Père et au Filz et au Saint Esprit », et affin qu'on sçache que ce n'est pas la gloire des louanges créées que nous ouhaittons à Dieu par cet eslan, ains la gloire essentielle et

(1) *L'Institut. spirit.*, c. VI ; *Œuvres*, II, p. 38.
(2) *Ibid.*, c. X et XI ; *ibid.*, p. 78-79.
(3) *Ibid.*, c. XI ; *ibid.*, p. 82.
(4) *Ibid.*, p. 83.

éternelle qu'il a en luy mesme, par luy mesme, de luy mesme et qui est luy mesme, nous adjoustons : « Ainsy qu'il l'avait au commencement, et maintenant et tousjours et es siecles des siecles, Amen » (1).

*
* *

Louis de Blois nous dira lui-même comment il conçoit la marche ascendante de l'âme vers la plus haute contemplation et l'union mystique. Qu'il nous suffise pour l'instant d'avoir constaté la place prépondérante qu'il donne à la dévotion au Christ dans sa doctrine spirituelle. Pour lui il y avait là un réel besoin de son cœur passionné pour la personne adorable du Sauveur. Il y avait aussi sans doute le désir de réagir contre une tendance funeste de l'époque, contre laquelle il proteste : « Ah ! que de larmes de sang les amis privilégiés de Dieu ne devraient pas verser, en voyant que de nos jours le souvenir des plaies infiniment précieuses du Sauveur est partout délaissé ! » (2) A cette bienheureuse Passion de son Seigneur, à ces souffrances de son Bien-Aimé, il revenait sans cesse en ses aspirations enflammées et ses oraisons jaculatoires. Peut-être même trouvera-t-on que, cédant au goût de son temps, le vénérable Abbé de Liessies a donné trop d'importance à ces pratiques et exercices multipliés au cours des journées. Il les recommande, il est vrai, comme très utiles, surtout aux débutants ; mais il a grand soin de remarquer que l'unique essentiel est de se conformer à la volonté de Dieu et de chercher simplement les moyens de s'enflammer plus vivement d'amour pour Dieu et de s'unir à Lui plus étroitement. Et c'est à ce titre que Louis de Blois conseille à son disciple de revenir sans se lasser à la sainte Humanité du Christ pour s'élever de là jusqu'à sa Divinité : car il est assuré d'y trouver les plus délicieux pâturages : *Sic feliciter ingredietur et egredietur ac pascua gratissima tam in Humanitate quam in Divinitate Domini Jesu inveniet* (3).

(*A suivre.*)

Dom P. de Puniet, O. S. B.

(1) *Traitté de l'amour de Dieu*, l. V, c. xii ; *Œuvres*, Annecy, 1894, t. IV, p. 297.
(2) *Institut. spirit.*, c. vi ; *Œuvres*, II, p. 39.
(3) *Joann.*, x, 9. — *L'Institut. spirit.*, c. vi, *Œuvres*, II, p. 40.

TEXTES ANCIENS

L'Humanité du Christ et la contemplation [1]

L'homme spirituel doit toujours tenir renfermé en son cœur, comme une perle précieuse en son écrin, le souvenir de l'aimable vie et passion du Seigneur Jésus. Il s'attachera à considérer dans le Christ, non pas l'homme uniquement, mais l'Homme-Dieu ; de la sorte il ne sera jamais loin de Dieu.

Lorsqu'il éprouvera de la difficulté à poursuivre une méditation plus relevée, qu'il revienne volontiers à l'humble considération de l'humanité du Sauveur, rappelant à sa mémoire ce qu'il a fait et souffert pour nous ; mais qu'il évite toujours la tension et la véhémence dans l'usage qu'il fera de son imagination, de peur de se fatiguer la tête. La croix ou un crucifix, où se résume toute la Passion du Christ, lui offriront le nid le plus doux ; les suaves blessures de ce très aimé Jésus lui seront sa demeure et son lieu de repos. A moins d'empêchement, qu'il pense, au milieu de ses repas, tremper chaque bouchée qu'il prend dans le sang très pur du Sauveur et puiser son breuvage à ses plaies sacrées. Un seul regard humble et amoureux donné à ses douces blessures est plus agréable à Dieu que les suaves harmonies de la voix humaine ou de l'instrument le plus mélodieux. Ah ! que de larmes de sang les amis privilégiés de Dieu ne devraient-ils pas verser en voyant que de nos jours le souvenir des plaies infiniment précieuses

(1) Louis de Blois, *Institution spirituelle*, chap. VI (extrait des *Œuvres spirituelles du Vénérable Louis de Blois*, traduction nouvelle par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, t. II, pp. 38-42, Paris, 1913).

du Sauveur est partout délaissé ! Et pourtant il n'est pas possible de lire ou de méditer tant soit peu la passion du Seigneur avec humilité, fût-ce même avec peu de dévotion, sans en recueillir d'admirables fruits de salut : de même que celui qui toucherait, ne fût-ce que du bout des doigts, à quelque poudre ou quelque baume excellent ne pourrait éviter que cette poudre ne s'attachât à ses doigts ou que ce baume ne leur communiquât leur parfum ; ainsi ne donnerait-on même qu'un pieux regard au divin Crucifié, ce ne serait pas sans profit.

Que l'ascète porte donc profondément imprimé dans les facultés de son âme et dans les sens de son corps le souvenir de l'humanité crucifiée du Christ, et qu'il s'y plonge tout entier. Cette humanité finira par l'élever merveilleusement jusqu'à l'image qui dépasse toute essence et toute forme, jusqu'au Verbe éternel, sagesse du Père, jusqu'à l'insondable divinité du Christ. Car l'humanité du très doux Jésus est la voie, la porte même, par où nous arrivons à sa divinité. C'est en vain que l'ascète aspirerait à la contemplation mystique, à la vraie contemplation, s'il ne consentait à s'exercer à celle de la Passion du Seigneur, et à la véritable humilité. Sans ce fondement, autant il prétendrait s'élever par la contemplation, autant sa chute serait profonde.

Lors même que, surabondamment rempli des lumières de la grâce, l'ascète aurait été ravi au-dessus de lui-même et entraîné dans les profondeurs de Dieu jusqu'à se perdre heureusement en cette lumière de grâce, il devrait, une fois rendu à lui-même, ramener le regard de son cœur vers Jésus crucifié, afin d'adhérer toujours à cet aimable fondement, car rien n'est plus avantageux que de méditer dans le Christ tantôt son incompréhensible divinité, tantôt sa très noble humanité, de s'élever à la première par la seconde pour revenir ensuite à celle-ci. Ainsi l'ascète comme l'arbre planté sur le bord des eaux (Ps. I, 3) se verra merveilleusement baigné par le fleuve de la grâce céleste ; ainsi, de la façon la plus heureuse il entrera et sortira, et, dans l'humanité et la divinité au Seigneur Jésus, il trouvera les plus délicieux pâturages (Joan., x, 9). Il aura, de la sorte, atteint le but de tous les exercices intérieurs, qui est de s'unir d'amour à Dieu seul, par l'universel renoncement, dans le centre intime et indescriptible de l'âme entièrement libérée, de se perdre totalement dans l'aimable humanité du Christ et de se rendre semblable à lui.

Que l'ascète considère attentivement avec quelle passion et quelle joie ineffable le Seigneur Jésus s'est revêtu de notre chair et a opéré notre rédemption : quelles pensées de salut il avait alors sur nous, ayant chacun de nous présent devant les yeux de son Cœur en tout ce qu'il faisait et souffrait. Après avoir enduré pour l'amour de nous trente-trois années de pénibles travaux, il voulut enfin répandre son propre sang et subir la mort la plus cruelle et la plus ignominieuse, afin d'expier les péchés que nous avions commis et ceux que nous commettons chaque jour. Que l'ascète, en se remémorant cette excessive tendresse et charité du Fils de Dieu, s'excite à lui rendre amour pour amour : qu'il soit prêt à supporter par amour pour lui non seulement toutes les afflictions de cette vie passagère, mais même les tourments éternels de l'enfer. Qu'il compatisse du fond du cœur au Seigneur son Dieu souffrant pour lui. Si son cœur ne s'attendrit pas, qu'il lui expose sa dureté et s'en humilie. Le plus souvent le désir de compatir est encore plus agréable à Dieu que la compassion elle-même.

Il en est en grand nombre qui repassent dans leur esprit la Passion de Notre-Seigneur avec de tendres sentiments de dévotion extérieure et avec larmes, puis se dérobent quand il s'agit de mortifier leurs vices et de le suivre. Que l'ascète n'en agisse point ainsi. Mais qu'il médite la Passion du Seigneur en chrétien véritable, avec le désir d'imiter les très saints exemples de charité, d'obéissance, d'humilité, de patience, de résignation, qu'il nous y offre. Qu'il souhaite se conformer en tout à la très sainte humanité du Christ : que son esprit imite celui du Seigneur Jésus, qui fut toujours élevé, ardent, libre, serein, tranquille, joyeux. Le Christ, en effet, lors même qu'il était suspendu à la croix et souffrait d'indicibles tourments, jouissait de la divinité selon l'esprit et la partie supérieure de l'âme, aussi bien que maintenant dans les cieux. De même, ainsi que l'âme du Christ fut triste, compatissante, modeste, douce, humble et mortifiée, comme son corps fut sobre, chaste, pur, honnête, laborieux et patient, ainsi soient l'âme et le corps de l'ascète. Qu'il demande avec ardeur au Christ de lui accorder pareille grâce ; rien ne lui est plus nécessaire, puisque en cette conformité réside la suprême perfection. Oh ! qu'il est heureux celui qui a pu atteindre à une telle conformité ! Il est en possession de ce que le bienheureux apôtre Paul souhaite à tous les fidèles lorsqu'il dit : Que le Dieu de paix vous sancti-

fie en toute manière, afin que tout en vous, l'esprit, l'âme et le corps se conservent sans tache pour l'avènement de Notre-Seigneur Jésus-Christ. (I Thess., v, 23.)

A l'exemple de l'âme du Christ, l'âme vraiment chrétienne sera saisie de tristesse à la pensée du grand nombre des humains qui non seulement ne servent pas Dieu avec piété, mais vont jusqu'à le mépriser, se souillant et trouvant leur ruine dans leur péché. Comment ne gémirait-elle pas de voir périr tant de créatures si nobles et si privilégiées? L'âme raisonnable, en effet, par suite de l'image de la Très Sainte Trinité qu'elle a l'honneur de porter en elle, dépasse infiniment en dignité et le ciel et la terre. Si grande est sa ressemblance avec son Créateur, d'où elle vient comme de sa source, qu'aucune créature, pas même la Vierge Marie, la plus parfaite de toutes, ne saurait en saisir pleinement l'excellence ; de par son origine, l'âme du plus humble mendiant ne le cède pas en dignité à celle du potentat le plus considéré (1).

*
* *

J'ai connu un frère qui avait coutume de se proposer quotidiennement pour le méditer un épisode de la Passion du Seigneur. Par exemple, un jour il se représentait Jésus-Christ au jardin, et en ce même jour partout où il allait, dès là qu'il n'avait pas à s'inquiéter de quelque autre chose sérieuse, et quelle que fût son occupation extérieure, il s'efforçait de fixer le regard de son âme sur le Seigneur au milieu des souffrances qu'il endurait au jardin. Il lui arrivait souvent de s'entretenir en lui-même à peu près en ces termes :

« O mon âme, voici ton Dieu. Lève les yeux, ma très chère fille, sois attentive à le considérer et à le contempler. Voici ton Dieu, ton Créateur, ton Père, ton Rédempteur et ton Sauveur ; voici ton refuge, ton appui, et ton protecteur ; voici ton espérance, ta force et ton salut ; voici ta sainteté, ta pureté et ta perfection ; voici ton soutien, ton mérite et ta récompense ; voici ta tranquillité, ta consolation et ta suavité ; voici ta joie, tes délices et ta vie ; voici ta lumière, ta couronne et ta gloire ;

(1) Les extraits qui suivent sont empruntés au *Miroir des moines*, chap. IV.

voici ton amour et ton désir; voici ton trésor et tout ton bien; voici ton principe et ta fin.

Jusques à quand seras-tu errante, fille vagabonde ? Jusques à quand abandonneras-tu la lumière, pour lui préférer les ténèbres? Jusques à quand fuiras-tu la paix pour te plonger dans le trouble? — *Reviens, reviens, ô Sunamite* (Cant. VII, 1). Reviens, ma fille, accours et rentre en toi-même; ma bien-aimée, laisse là toutes choses, pour ne t'attacher qu'à une seule : car *une seule t'est nécessaire* (Luc, X, 42). Demeure avec ton Seigneur, fixe-toi auprès de ton Dieu, ne t'éloigne pas de ton Maître : *Assieds-toi à l'ombre de celui que tu aimes, afin de savourer la douceur de son fruit* (Cant. II, 3). Il t'est bon d'être ici, ma fille, ici d'où nul ennemi n'approche, ici où il n'y a ni embûches, ni dangers, ni ténèbres, mais où tout est sécurité et paix.

« Prends plaisir, ma bien-aimée, à résider en ce lieu, tu y « seras libre et sans crainte, pleine de joie et de bonheur. Ce « ne sont que roses, lys et violettes; ce ne sont que fleurs de « toutes les vertus exhalant leur délicieux parfum. Tu verras « une clarté qui verse sur toutes choses ses plus doux rayons. « Tu trouveras ici la vraie consolation, la véritable paix, le « repos et en un mot tous les biens. »

C'étaient ces inspirations et d'autres semblables qu'il proférait silencieusement en son cœur, et quelquefois aussi des lèvres. Il en multipliait ou en réduisait le nombre, selon l'impulsion intérieure de l'Esprit-Saint.

Souvent aussi il reprochait à son âme son excessive indolence, sa lâcheté, sa tiédeur, son ingratitude, sa dureté, son insensibilité, son inconstance et sa lamentable misère. Mais par contre, lorsqu'une crainte pusillanime venait à l'abattre, il la relevait et la réconfortait de la manière suivante :

« Ne désespère point, ô mon âme; console-toi, ma fille; prends confiance, ma bien-aimée. Si le péché t'a causé quelque blessure, voici ton Dieu et ton médecin, prêt à te guérir. Ce qu'il veut dans son infinie miséricorde et bonté, à savoir : te remettre tes péchés, sa toute-puissance Lui permet de l'accomplir sur-le-champ. Tu as peut-être de l'effroi, parce qu'il est ton juge; mais respire, car en même temps qu'il est ton juge, il est ton défenseur. Il est avocat pour défendre l'âme qui se repent, et pour l'excuser, il est donc juge également pour sauver et non pour condamner l'âme qui s'humilie. Sa miséricorde surpasse immensément tout ce qu'il peut y avoir en

toi d'iniquité. Ceci je le dis non pas pour que tu persévères dans le mal et que tu te rendes indigne de sa commisération, mais pour que, renonçant au péché, tu ne désespères ni de la clémence, ni du pardon. Ton Dieu est douceur infinie, suavité infinie ; il n'y a rien en Lui qui ne soit digne d'être aimé et désiré ; Il aime sans mesure tout ce qu'Il a créé. Lorsque tu te le représentes par la pensée, rejette bien loin de ton imagination tout ce qui sent la terreur, la sévérité et l'amertume. Si on le dit terrible, ce n'est pas à cause de ce qu'il est en lui-même, mais c'est parce qu'il repousse et châtie comme contraires à sa très pure et très douce bonté les péchés odieux et infâmes de ceux qui se jouent de sa patience et diffèrent le repentir. Ne te décourage pas de ton imperfection, car ton Dieu, loin de te mépriser parce que tu es faible et imparfaite, te témoigne un grand amour, en raison du désir que tu as de la perfection et de tes efforts. Bien plus, non seulement il secondera ta persévérance et te rendra plus parfaite, mais il dépassera encore tes espérances en te donnant d'être tout à fait belle, et entièrement agréable à son regard. »

Tels étaient entre mille les propos qu'il échangeait amicalement avec son âme, et c'est par ces chastes exhortations qu'il l'invitait au chaste amour du Bien-Aimé.

Il adressait aussi son discours au Seigneur lui-même, et le désir qu'il avait de lui se traduisait en de pieuses aspirations :

« Bon Jésus, tendre Pasteur, doux Maître, Roi de l'éternelle « gloire, quand me trouverai-je devant vous vraiment humble « et sans tache ! Quand donc n'aurai-je plus à cause de vous « qu'absolu mépris pour tout ce qui est sensible ? Et moi-« même, quand me quitterai-je sans retour ? Quand serai-je « assez complètement dépouillé de tout esprit propre pour « n'avoir plus de volonté propre ? pour ne plus donner prise « aux passions et affections désordonnées ? pour ne plus me « rechercher en rien ? Seul l'esprit propre élève entre vous et « moi une infranchissable barrière ; seul il me retient loin de « vous. Quand donc en serai-je affranchi ? quand donc m'aban-« donnerai-je sans réserve à votre divin bon plaisir ? Quand « est-ce que je vous servirai avec la sérénité et la simplicité « d'un cœur pur et paisible ?

« Quand vous aimerai-je parfaitement ? Quand sera-t-il « donné à mon âme de vous presser doucement en ses bras ? « Quand mon amour pour vous ne sera-t-il plus que brûlants

« désirs ? Ma tiédeur et mon imperfection ne seront-elles jamais « englouties dans l'abîme de votre charité ? ô mon Dieu ! ô « douceur et consolation de mon âme ! Ma vie, mon amour, « mon désir ! ô mon Trésor ! ô mon Bien suprême ! ô mon « principe et ma fin ! Veuillez faire jouir mon âme de vos très « doux embrassements, et vous l'attacher à tout jamais par le « lien infiniment délicieux de votre amour ! Daignez vous « l'unir parfaitement ! *Car en dehors de vous, y a-t-il quelque « autre chose au ciel et sur la terre qui soit l'objet de mes désirs? « Vous êtes le Dieu de mon cœur, et c'est vous mon partage pour « l'éternité.* (Ps. LXXII, 25-26.)

« Quand donc le bruit de ce monde cessera-t-il de se faire « entendre à moi ? Quand est-ce que je ne connaîtrai plus « toutes les difficultés, inquiétudes et vicissitudes de ce siècle? « A quand la fin de mon pèlerinage et l'achèvement de mon « exil ? A quand la délivrance de cette misérable captivité ? « Verrai-je bientôt décliner l'ombre de cette vie mortelle et « poindre le jour de l'éternité ? Quand déposerai-je le fardeau « de ce corps pour vous contempler, pour vous louer libre- « ment avec vos saints dans la béatitude éternelle ? ô mon Dieu « et mon amour ! ô mon seul désir et mon seul bien ! »

Ce frère renouvelait souvent pareilles aspirations, sachant bien qu'en fait d'exercices il n'y en a pas de plus efficace pour unir l'esprit de l'homme à l'Esprit de Dieu, ni de plus rapide pour parvenir à une entière mortification de soi.

Un autre jour, il se représentait l'arrestation du Christ livré par Judas, et il recommençait à propos de cette scène les mêmes exercices dont nous venons de parler. Et ainsi il parcourait successivement toute la Passion. Lorsqu'il avait terminé, il recommençait. Quant à cette partie de la Passion où le Christ nous apparait suspendu à la croix, il ne la méditait pas seulement à son rang et à son jour, mais chaque jour où il s'y sentait porté, il en faisait au moins l'objet d'un rapide exercice. Il contemplait les angoisses, les meurtrissures et les douleurs du Crucifié. Il considérait ses bienheureuses plaies et le sang sacré qui en découlait comme d'autant de sources ; et il excitait son âme à s'abîmer dans cette contemplation.

A chaque solennité du Sauveur ou de Notre-Dame, il proposait à sa contemplation, s'il le jugeait opportun, le souvenir de cette fête, et non l'épisode de la Passion qui aurait dû l'occuper en ce jour. Les exercices intérieurs, les colloques

familiers de son âme roulaient alors sur le mystère de la fête, sur son objet et son motif, ainsi que sur la joie qui en est le fruit. Il se livrait aussi avec beaucoup d'intérêt à la psalmodie.

Je sais pertinemment que ce frère a recueilli de l'usage persévérant et répété de ce genre d'exercice une grande consolation, et que son labeur lui a obtenu les meilleurs fruits. Je vous ai proposé un exemple; s'il vous agrée, imitez-le. Ce procédé vous rendra habituellement attentif à la présence de Dieu. Il donnera peu à peu à votre nature une vigilante réserve, et une activité paisible. Il vous ouvrira le chemin qui conduit au sommet de la contemplation et de la perfection. Par ce moyen vous emploierez utilement votre temps où que vous soyez, c'est-à-dire qu'en vidant complètement votre cœur des pensées vaines et légères vous l'emplirez de pensées sérieuses.

Vous pourrez, si vous le voulez, formuler vos méditations et aspirations en des termes différents de ceux-là dont nous nous sommes servi. Si vous vous apercevez que la lecture empêche notre âme de s'élever à Dieu, et de s'unir à Lui, laissez de côté la lecture. Si vous remarquez au contraire que la lecture vient en aide à votre exercice, usez de la lecture. Ce que je veux, c'est que votre dévotion soit libre, et que vous suiviez sans trouble ni anxiété la grâce du Saint-Esprit. Du reste, ce que nous appelons aspirations, comme les exemples donnés plus haut ont pu vous le faire comprendre, ce sont de courtes prières jaculatoires, des désirs enflammés, de vifs et amoureux élans vers Dieu.

Louis de Blois.

Le Carmel [1]

IV

Sa liturgie

On a trop souvent reproché à la Réforme de sainte Thérèse de n'avoir pas de liturgie. C'est ici le cas de rappeler la parole du Maître : « Jugez, non selon l'apparence, mais selon la justice. » La vérité est qu'il ne peut y avoir de vraie vie contemplative sans vie liturgique ; ces deux vies s'alimentent mutuellement et donnent au Père « ces adorateurs en esprit » qu'annonçait le Christ Jésus à la Samaritaine. Et de fait, si sobre, si dénuée d'apparat qu'elle soit, il y a une liturgie au Carmel et sa vitalité est grande. Il est vrai qu'au début de leur existence les Carmes déchaussés ont abandonné librement la liturgie du saint sépulcre, que l'Ordre suivait — tout au moins dans les grandes lignes — depuis saint Berthold, pour adopter la liturgie romaine à laquelle ils ajoutent le propre du Carmel. Mais, tout en regrettant l'abandon de ce qu'on peut appeler le *vêtement primitif de l'Ordre* dont l'archaïsme et la simplicité eussent si bien convenu à la doctrine de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse, il y a lieu de se réjouir en voyant que Carmes et Carmélites déchaussés vivent profondément de la liturgie catholique et en savourent la moelle dans leurs longues heures d'oraison.

Au Carmel, l'office divin est ordonné comme tout le reste à la contemplation, et c'est là ce qui donne à sa liturgie son caractère particulier. Comme la Messe est le centre et l'exemplaire de la vie mystique du Carme, les Heures sont le support et la préparation continuelle de sa vie d'oraison. Cela est si

(1) Cf. juillet 1920. — Corriger p. 344, vers le milieu : *étroitement* uni, au lieu de : *infiniment* uni.

vrai que la Règle, telle que l'écrivit saint Albert, ne prévoit pas que l'Office divin doive se dire en commun; « comme elle « parle seulement de la réunion quotidienne pour l'assistance « à la sainte Messe, remarque le R. P. Benedict Zimmerman, « il y a lieu de supposer que primitivement l'ermite récitait « l'office dans sa cellule (1) ».

L'on ne peut s'étonner de cette subordination quand on considère avec saint Thomas que la grande louange à rendre à Dieu est de croître en charité et que la contemplation est le meilleur moyen de s'élever dans l'amour.

Nous disons que la récitation des Heures canoniales prépare excellemment à l'oraison parce qu'elle est un moyen tout à fait proportionné au but à atteindre. La psalmodie, dont le rythme paisible recueille l'âme en son fond, contient la seule parole digne d'appeler l'Esprit-Saint. *L'Esprit appelle l'Esprit. Abyssus abyssum invocat* (2). Qui n'a senti son cœur s'enflammer et son intelligence s'illuminer d'une lumière ardente à quelque verset de l'office divin? Sainte Catherine de Sienne affectionnait particulièrement le *Deus in adjutorium meum intende* (3), et sainte Thérèse ne pouvait se lasser de redire le *Misericordias Domini in æternum cantabo* (4). Ce livre, dont elle parle comme « d'un bouclier sur lequel elle recevait les coups « des pensées importunes (5) » pendant ses longues années d'aridité, n'était-il pas son bréviaire? A coup sûr, c'était un de nos saints Livres ou des écrits des Pères. On connaît son amour pour les *Morales* de saint Grégoire et les *Confessions* de saint Augustin. Voici d'ailleurs ce qu'elle écrit dans son *Chemin de Perfection* : « Si vous étudiez cette divine prière (le *Pater*) avec « attention et humilité, vous n'aurez plus besoin d'autre chose. « Quant à moi j'ai toujours extrêmement goûté les paroles de « l'Évangile, elles recueillaient mieux mon âme que les livres « les plus savamment composés. J'ajoute que lorsque ces livres « n'étaient pas d'un auteur bien approuvé, je n'avais aucune

(1) *Dict. d'archéologie* de Dom Cabrol : *Liturgie de l'ordre des Carmes.* Cela ne dura pas longtemps sans doute, puisque : « Sanvicus affirme « que saint Louis, en péril de mer devant le cap Carmel, entendit la « cloche du couvent, et ayant gagné la terre, assista au chant des « matines ».

(2) Ps. 41, 8.

(3) Ps. 69, 2.

(4) Ps. 82, 2.

(5) *Vie*, ch. IV.

« envie de les lire (1). » Il serait intéressant d'étudier dans sainte Thérèse comment sa vie liturgique encadra pour ainsi dire sa vie mystique. Qu'il nous suffise de dire ici qu'elle avait pris sainte Gertrude pour maîtresse et pour guide et de rappeler, qu'à la ferveur qu'elle mettait à célébrer les grandes festivités chrétiennes, le Seigneur répondait par des grâces mystiques d'un ordre très élevé, lui faisant goûter à son sang précieux en l'anniversaire de sa passion (2) ou lui envoyant le Saint-Esprit sous forme de colombe au temps de la Pentecôte (3). Cette dernière grâce avait été accordée à sainte Marie-Madeleine de Pazzi, comme l'attestent les leçons du bréviaire carmélitain au 25 mai.

Qu'on ne s'étonne pas de la simplicité des offices, de la pauvreté du luminaire (jadis on se contentait même d'un seul cierge aux messes basses). Les Constitutions en vigueur exhortent les frères à écarter le luxe de leurs églises et même à ne point se servir d'ornements et d'objets de valeur pour le culte. Tout cela est logique et très bien justifié. Seul, le pauvre est libre pour l'amour. Une liturgie somptueuse contredirait au Carmel la doctrine de saint Jean de la Croix, offenserait le regard de l'ermite. Vraiment, lui faut-il la pâle lumière des représentations symboliques et sensibles pour voir l'ardente lumière translumineuse de la Foi ? *Numquid accendis lucernam ut videas ardentem lucernam ?* (4)

Ce n'est pas cependant par un superbe dédain que le Carme laisse à d'autres moines le soin de faire resplendir dans l'Église les magnificences du culte extérieur. Il n'en méconnaît pas la convenance à l'égard de Dieu et il n'oublie pas que c'est par la vue des choses sensibles que l'homme est amené à la connaissance des choses invisibles (5). Mais, conscient de sa faiblesse, il s'estime heureux de goûter dans la solitude le fruit meilleur qui lui a été réservé (6).

(1) Chap. XXI.
(2) Page 229 du tome II de la *Vie* de sainte Thérèse. Edition des Carmélites de Paris.
(3) *Vie*, chap. XXXVIII, p. 108-109 du même tome.
(4) Saint Augustin, *Commentaires sur l'Ev. de Saint Jean*, ch. VIII, v. 14. Tract. XXXV.
(5) *Préface de la Nativité* : « ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per hunc in invisibilium amorem rapiamur ».
(6) « Induxi vos in terram carmeli ut comederetis fructum ejus et *optima* illius. » Jérémie, II, 7.

« S'il arrivait que dans une fonction liturgique », écrit une digne fille de saint Benoît, « les âmes appelées à y prêter leur « concours fussent toutes bien près de la perfection de leur « culte liturgique individuel, c'est-à-dire du sommet de la vie « spirituelle, il s'en faudrait de peu que les saints Anges ne se « crussent au ciel dans une pareille assemblée. A coup sûr, les « divines complaisances seraient sans mesure et le rayonnement « d'un tel centre serait l'étonnement du monde entier (1). »

C'est pour donner à sa louange ce rayonnement tout surnaturel que l'ermite imprègne sa liturgie et sa vie entière de tant d'austérité. Il faut un grand détachement pour mériter d'être élevé sur les sommets de la contemplation. Il est écrit dans la *Montée du Carmel* (2) qu'il y a « des âmes qui n'atteignent « jamais au degré des vraies joies spirituelles, et cela parce que « leur appétit de joie ne s'élève jamais au-dessus des choses « extérieures et visibles. Elles feraient bien de réfléchir à ceci : « Le temple et l'oratoire visibles sont sans aucun doute des « lieux consacrés à la piété, mais il ne faut pas en user de « façon que la vie et la saveur de l'âme s'absorbent dans leur « forme sensible en oubliant de prier dans le vrai temple qui « est le recueillement de l'âme même. » — Et saint Jean de la Croix ajoute : « Les vrais adorateurs adoreront le Père en « esprit et en vérité. Apprenez par là que Dieu fait peu de cas « de vos oratoires et chapelles bien décorés, si la jouissance de « l'attrait extérieur nous domine et diminue le dépouillement « intérieur, cette pauvreté d'esprit qui n'existe que dans l'ab- « négation de toute possession quelconque (3). »

(1) *La Vie spirituelle et l'Oraison* d'après la sainte Ecriture et la tradition monastique, par madame l'abbesse de Solesmes, ch. XXIII.

(2) Livre III, ch. XXXIX.

(3) Ce fut sans doute aussi pour répondre à cet enseignement que sainte Thérèse imposa dans ses Carmels le chant « recto tono » (Voir dans le numéro juillet-octobre 1914 des *Etudes Carmélitaines* l'article du R. P. Marie-Joseph du Sacré-Cœur, O. C. D., pp. 453 à 456). Ce chant n'est pas simplement un chant de pénitence, comme en général on le croit. Il semble être l'expression la plus adéquate de l'amour ineffable, de la volonté unie au Bien suprême. « Le musicien supprime ou réduit les intervalles là où il veut exprimer des sentiments calmes ou l'inaction de la volonté. On ne peut citer d'exemple plus typique pour montrer l'application de cette *loi* que la mélodie de Beethoven, op. 98 n° 8. Le sujet de cette mélodie est un tableau de la paix extérieure et intérieure, condition du bonheur. « Là-bas dans cette paisible vallée s'endorment les soucis et les peines... » La phrase musicale qui accompagne ces paroles comprend treize mesures, tou-

Comme nous le disions plus haut, il n'y a pas de vraie vie contemplative sans vie liturgique. Ces deux vies s'alimentent mutuellement. L'on peut cependant constater que, parmi les ordres contemplatifs, les uns donnent la première place à celle-ci, les autres à celle-là. Ces préférences sont voulues par Dieu. Mais, si l'*ermite* du Carmel, tout soucieux de favoriser la vie mystique, réduit la liturgie à une très grande simplicité, l'Office divin n'en reste pas moins l'œuvre par excellence de sa vie de *moine*. Le récit de la mort de saint Jean de la Croix est sur ce point tout à fait suggestif. Le voici tel que nous l'a laissé le premier biographe (1). Je ne sais si jamais religieux témoigna plus de sollicitude et d'estime à ses derniers moments pour l'*Opus Dei* ?

« Le vendredi 13, fête de sainte Lucie, après s'être informé du jour selon sa coutume et l'avoir appris par la réponse de ses frères, il ne demanda plus rien, si ce n'est, à des intervalles rapprochés, quelle heure il était. Dans l'après-midi, averti sur sa demande qu'il était une heure, il expliqua lui-même sa question en disant : « Si j'ai demandé l'heure, *c'est que je dois aller cette nuit chanter Matines au Ciel*, gloire en soit rendue au Seigneur ! » Depuis lors, il entra dans un recueillement profond et demeura abîmé en Dieu... A cinq heures du soir, il reçut l'Extrême-Onction, dont il suivit toutes les cérémonies avec autant d'attention que d'amour. A neuf heures, ayant demandé l'heure qu'il était, il s'écria : « Il ne me manque plus que trois heures », et il ajouta en toute humilité cette exclamation du prophète : « Heu mihi, quia incolatus meus pro-

tes écrites sur la même note : un *sol* naturel qui se répète quarante fois de suite. Voilà comment Beethoven a rendu le sommeil des passions et cette ataraxie de la solitude que rien ne vient troubler. » (Combarieu, *Les rapports de la musique et de la poésie considérées au point de vue de l'expression*, pp. 29-30.)

... Plus un chant est dégagé de la matière, plus il est spirituel, plus il se rapproche de celui du ciel. La beauté du chant du Carmel, conforme à la doctrine de saint Jean de la Croix, n'est pas dans l'harmonie des sons mais dans la nudité de la forme, nudité expressive de l'ineffabilité de l'amour et de la paix de l'union qui dépasse tout sentiment. — En écrivant ces lignes nous n'entendons nullement porter atteinte à la spiritualité des neumes grégoriens.

(1) *Abrégé de la vie du Bienheureux Père Jean de la Croix*, par le P. Jérôme de Saint-Joseph, traduction nouvelle publiée par les soins des Carmélites de Paris.

longatus est ! (1) » A dix heures, entendant sonner la cloche d'un couvent de religieuses qui les appelait à matines, il dit à ses frères : « Et moi aussi par la bonté de Dieu, j'irai les dire au ciel avec la Bienheureuse Vierge. » Puis, s'adressant à elle : « Je vous rends grâces, lui dit-il, ô ma Reine et ma Souveraine, pour la faveur que vous m'accordez de quitter cette vie un samedi, qui est le jour consacré à votre honneur. » — Vers les onze heures il s'assit sur son lit, comme s'il eût été bien portant, en laissant échapper cette parole de reconnaissance : « Dieu soit béni ! Comme je me trouve bien ! » Il avait désiré dès le commencement de la nuit que la communauté se retirât pour prendre du repos, en promettant d'avertir quand il serait temps de revenir ; et, resté avec un petit nombre de religieux, il les pria de l'aider à bénir et à louer le Seigneur.

A onze heures et demie, il fit appeler les religieux. Tous s'étant empressés de se rendre auprès du mourant, le provincial et tous les religieux se jetèrent à genoux et le supplièrent, ainsi que les disciples de saint Martin, de vouloir bien leur donner sa bénédiction, à eux que son absence allait plonger dans une désolation si profonde. Le saint s'en excusa d'abord avec son humilité accoutumée et pria le Père Antoine de la donner lui-même puisqu'il était supérieur de tous. Puis, le provincial insistant, il se rendit à ses prières et aux larmes de tous ceux qui l'entouraient, et en leur personne, il donna sa bénédiction à tous les religieux qui devaient venir après eux ; si bien que sa main bénissante a été, nous l'espérons, l'avant-courière du bonheur qui nous attend. Ensuite, il désira entendre lire quelque chose du livre des Cantiques auquel il avait une grande dévotion : et, à mesure que ces amoureuses paroles venaient jusqu'à lui, il les répétait avec attendrissement et il disait : « Oh, quelles magnifiques pierres précieuses ! »

Un peu avant minuit, il remit à l'un de ses amis du monde les plus dévoués qui était près de lui, le crucifix qu'il tenait dans les mains ; puis, passant les deux bras dans son lit, il disposa lui-même sa personne, il arrangea ses vêtements avec la tranquillité la plus grande et la plus parfaite modestie. Alors, il redemanda son Christ : et, comme, en le lui rendant, celui qui le tenait lui baise la main malgré lui, le serviteur de Dieu

(1) Ps. CXIX, 5 : « Malheureux que je suis, parce que mon exil a été prolongé. »

lui dit : « Je ne vous eusse pas demandé ce service si j'eusse su qu'il dût me coûter si cher. » Il était près de minuit. Absorbés dans la contemplation de cette merveille de sainteté, les religieux oubliaient l'heure. Mais le Bienheureux Père, toujours plein de zèle pour la pratique des observances religieuses, même à son dernier moment, la leur rappela : « *Voici l'heure des matines*, dit-il, il est temps de sonner. » Un frère sortit pour le faire et, pendant ce temps-là, le malade étant entré dans une profonde quiétude et dans un ravissement tout céleste, une éblouissante lumière l'environna tout à coup, semblable à un globe de feu d'une merveilleuse beauté, dont l'éclat effaçait la clarté de toutes les lumières allumées dans sa cellule. Au milieu de cette grande flamme dont il était enveloppé comme d'un soleil, on voyait ce séraphin embrasé qui semblait se consumer dans ces splendeurs, et de même qu'un phénix divin, renaître à une vie meilleure. A ce moment, l'horloge sonna minuit et la cloche du couvent se fit entendre. Il demanda ce qu'on sonnait. Sur la réponse du religieux que c'était les matines, il promena doucement et affectueusement son regard sur tous ceux qui l'entouraient pour prendre congé d'eux, et leur dit : « *Je vais les dire au ciel.* » Alors, il colla ses bénites lèvres sur les pieds du crucifix qu'il tenait à la main, ses yeux et sa bouche se fermèrent sans convulsion, sans effort et sans agonie, et avec une paix inexprimable, une parfaite sérénité de l'âme et du visage, il rendit doucement et suavement son esprit à Dieu en prononçant cette parole du prophète : « In manus tuas, Domine, commendo spiritum meum (1). »

... Ainsi, « au neuvième degré (de l'Echelle mystique) l'âme s'embrase d'une odeur suave ; c'est le degré des parfaits qui se consument suavement dans l'amour divin », — avait écrit le saint, dans la *Nuit obscure* (2). Et il ajoute, comme célébrant sa bienheureuse mort : « Il est impossible de décrire les biens et les richesses données en partage à l'âme quand elle est élevée à ce degré,... je me bornerai à dire qu'à ce degré succède le dixième. *C'est le dernier*, il termine l'ascension de l'escalier d'amour secret et *par là il n'appartient plus à la vie présente.* Ce dixième et dernier degré a pour effet d'assimiler totalement l'âme à Dieu, cette grâce lui vient de la vision béa-

(1) Ps. xxx, 6.
(2) Edition critique, paragr. iv, pp. 124 et 125.

tifique *dont elle jouit immédiatement* si elle quitte le corps en se trouvant sur le neuvième degré. Ceux qui ont ce bonheur doivent à leur purification parfaite par l'amour de ne pas passer par le purgatoire. C'est d'eux dont parle saint Matthieu quand il dit : « Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, parce qu'ils verront Dieu ».

C'est la grâce qui s'épanouit dans la gloire, la foi dans la vision, la liturgie de la terre dans celle du ciel. Les « Matines » commencées dans l'obscurité du cloître s'achèvent autour du trône de l'Agneau en plein midi d'éternité. « Heureux ceux qui habitent dans votre maison, Seigneur : ils vous loueront à jamais » (Ps. CXXXIII, 5).

*
* *

La religion du Carmel, dont le seul nom évoque la beauté de l'épouse (1), peut dire avec elle : « Nigra sum sed formosa » : *Je suis noire mais je suis belle* (2). Noire à cause de mon voile, de ma grille, de ma grave mélopée, de l'austère apparat de ma maison ; noire, à cause de la nuit de ma foi, de ma ténèbre, de ma sublime ignorance, *mais ne prenez pas garde à mon teint noir, c'est le soleil d'amour qui m'a brûlée* : « nolite me considerare quod fusca sim quia decoloravit me sol (3). » *Je suis noire, mais je suis belle*, parce que j'ai l'infinie certitude qu'Il m'aime et me transforme en sa propre beauté. » — « Tota pulchra es (4) ». *Oui, vous êtes belle*, mais ne croyez pas, « *parce que vous êtes dans la maison du Roi, que vous pouvez sauver votre vie et laisser périr le peuple des saints* (5) », dans une époque où les âmes, comme des cerfs altérés, cherchent la fontaine d'eau vive. « *Et qui sait si ce n'est pas afin d'agir dans un temps comme celui-ci que vous avez été élevée à la dignité royale ?* (6) »

J. du Bourg.

(1) Cant. cant., VII, 5. — Isaïe, XXXV, 2.
(2) Ibid., I, 5.
(3) Ibid., I, 6.
(4) Ibid., IV, 7.
(5) Esther, IV, 13.
(6) Ibid., IV, 14.

CHRONIQUE

Le Surhomme et le Saint

(A propos d'articles récents)

M. Jacques Maritain vient d'écrire dans la *Revue Universelle* deux articles dont nous ne saurions trop vivement conseiller la lecture. On y trouvera matière à réflexions utiles sur la nature de la contemplation mystique, en même temps que sur ses rapports avec l'intelligence et avec le cœur.

Dans le n° de mai, l'auteur expose la théorie du surhomme. C'est une erreur assez commune de croire le surhomme inventé par Nietzsche. De tout temps, en effet, l'homme a cherché à réaliser le surhomme en se dépassant. « Les légendes héroïques, les demi-dieux des anciens et leurs sages, ne le montrent-ils pas clairement ? » Mais comment l'homme peut-il ainsi dépasser l'humanité ? Où trouver le principe de cette surélévation au-dessus du niveau commun ? Certains ont regardé le surhomme comme un animal supérieur, sorte d'être « colossal » auquel l'évolution de la race humaine doit fatalement aboutir. On reconnaît là la conception allemande représentée par Nietzsche. D'autres, comme les stoïciens, ont cru trouver le principe de la vie surhumaine dans le développement héroïque des vertus morales. Le surhomme, c'est un Marc-Aurèle, tendant violemment toutes ses énergies pour brider la nature et arriver à la pleine maitrise de soi. Il reste pourtant que ni le surhomme de Nietzsche, ni celui des stoïciens n'en réalisent la vraie conception. L'être supérieur, produit de l'évolution de l'espèce, ne saurait pour autant constituer le surhomme, si l'on entend par là l'homme qui, tout en restant homme, dépasse l'humanité. De même les vertus morales, « qui rendent le sujet humain parfaitement proportionné dans son agir aux fins de sa nature », sont elles-mêmes trop humaines : « elles laissent

l'homme dans la vie humaine ». Les stoïciens ont beau « s'enfler, se tendre, se durcir, ils peuvent se rendre inhumains ; ils ne peuvent pas s'élever à une vie qui dépasse vraiment l'homme ».

Aristote, au contraire, a compris « de quelle manière l'homme peut dépasser l'humanité ». C'est, en effet, une erreur de chercher dans l'homme même le principe d'une élévation qui doit le porter au-dessus de lui. L'homme ne saurait vraiment s'élever qu'à la condition de se hausser jusqu'à un *objet* plus noble que lui, qui l'attire et auquel il adhère. « Et comment l'homme s'attache-t-il à cet objet ? Par l'intelligence. » Le surhomme, pour Aristote, c'est le contemplatif.

Si l'on se demande comment Aristote peut concevoir la vie contemplative comme une vie vraiment surhumaine, il en faut chercher l'explication dans la nature même de l'animal raisonnable. L'auteur de l'*Ethique* remarque en effet que si notre félicité consiste avant tout dans l'activité contemplative, ce n'est pas seulement parce que cette activité constitue par elle-même la vie la plus haute et qui confère le maximum de délectation, mais plutôt parce qu'elle correspond à l'opération la plus noble de la plus noble de nos facultés. L'homme étant composé de corps et d'âme, la vie « selon le mode humain », la vie active et sociale, est moins noble que la vie de contemplation, qui est selon le mode des esprits purs. Mais comme l'intelligence, dans le composé humain, est à la fois ce qui est en lui chose divine et ce par quoi il est proprement un homme, il s'ensuit que « l'espoir de dépasser les conditions de la vie humaine a sa racine dans la nature même de l'homme ». Tendre à l'immortel et au divin, c'est demeurer homme en se dépassant. La vie du sage, tout en restant une vie d'homme, est meilleure que la vie humaine : *vita quae est secundum speculationem est melior quam quae est secundum hominem.*

N'est-ce pas déjà chose remarquable que le philosophe grec, tout en demeurant dans l'ordre naturel, n'en ait pas moins établi le principe de ce qui sera la contemplation mystique ? Celle-ci, certes, est autre chose que la contemplation philosophique. Saint Thomas, pourtant, demeura fidèle à l'intellectualisme aristotélicien : il reste acquis que « c'est par l'*objet* que l'homme est attiré au-dessus de lui-même et placé dans les conditions de la perfection ».

Mais Aristote doit être dépassé. Le vrai surhomme, en effet, ce n'est pas le sage, c'est *le saint.* La vraie contemplation est d'un ordre supérieur à celui que seul pouvait connaître le philosophe : elle est surnaturelle et suppose la grâce et la charité. C'est cette grâce qui, en surélevant la nature, fait vraiment le surhomme. Dès lors, et parce qu'un être agit comme il est, à

la contemplation purement intellectuelle du sage vient s'ajouter un élément proprement mystique, cette sagesse surnaturelle, par laquelle l'homme acquiert la connaissance la plus élevée qu'il puisse avoir ici-bas de Dieu. Et M. Maritain étudie finement, dans son article du mois de juin, les rapports qui distinguent, dans la contemplation chrétienne, l'intelligence et le cœur. L'intelligence et l'amour! ne sont-ce pas là les deux termes « du perpétuel débat qui partage si durement les hommes et que le monde moderne a exaspéré »? Or, ce débat « ne s'apaise que dans la lumière de la contemplation chrétienne ».

On ne serait en effet pas loin de la vérité en avançant que les adversaires de la mystique sont ceux-là mêmes qui n'arrivent pas à concilier, dans la vie intérieure, ces deux éléments antinomiques en apparence. Voici d'abord ces partisans exagérés du « règne du cœur » que sont les pragmatistes. Pour eux, l'existence est avant tout « action, élan, mouvement ». La perfection est dès lors dans le risque, la production et l'action à outrance. « Je me donne l'obligation, — écrit M. le pasteur Noël Vesper, — de me constituer en personnalité toujours plus forte, pour que je fasse mieux empreinte. Je sens que je ne suis qu'à condition de me distinguer. « Les saints sont des réalisateurs prodigieux, qui ont accru leur puissance de vie personnelle — telle une Jeanne d'Arc, active et guerrière — par cette forme suprême de risque et d'élan créateur qu'est le sacrifice. »

A ces pragmatistes saint Thomas rappelle justement que l'action dont ils font la base de la sainteté est cependant la forme d'activité la moins noble, *l'action transitive*, « par laquelle un être ne se parfait qu'en actuant autrui, et pour ainsi parler, en sortant de lui-même ». L'action par excellence, c'est au contraire l'action *immanente*, « celle de la pensée et de l'amour, qui est propre aux vivants parfaits et qui demeure en eux comme une qualité, attestant l'indépendance de leur être. » Quant aux vertus morales, que les pragmatistes entendent développer à leur maximum, saint Thomas observe qu'elles ne sont que des moyens nécessaires pour parvenir à la contemplation de Dieu, et donc cette contemplation rend ensuite l'exercice plus facile. Le saint, c'est le contemplatif qui, vivant uni à Dieu, est ainsi toujours prêt à recevoir, pour son action, la motion du Saint-Esprit.

Et c'est ici qu'on s'aperçoit comment le saint s'élève au-dessus du philosophe, de toute la hauteur qui sépare l'ordre de la nature de celui de la grâce, et comment la charité s'harmonise merveilleusement avec l'intelligence pour en féconder la contemplation. Car il pourrait sembler que les arguments

des partisans de l'action contre le primat de l'intelligence gardent leur valeur vis-à-vis du sage aristotélicien. Le surhomme d'Aristote « contemplait en effet pour lui-même et il était absurde de supposer une amitié entre Jupiter et lui ». Le saint, au contraire, uni à Dieu et aux autres hommes par la charité, « ne peut pas faire un acte d'amour sans que l'équilibre des mondes en soit fortifié. » Nous sommes donc ici bien loin de l'égoïsme du sage antique. Et puis la sagesse chrétienne ne se donne plus comme un privilège, mais elle appelle à soi toutes les âmes, parce que « la délectation qui lui est propre est le fruit de la grâce et de la charité, et se cueille sur la croix qui ne manque à personne ». La contemplation mystique ne s'arrêtant pas dans l'intelligence comme dans son terme, mais passant dans l'affection par l'amour, ne saurait s'opposer à l'action. L'action, bien au contraire, procède tout naturellement de cette contemplation ; et de cette vie contemplative, surabondant au dehors, naît la vie « mixte », de toutes la plus parfaite et dont le Christ nous a donné le modèle ici-bas.

Et voici une autre classe d' « anti-mystiques ». Ce sont les « intellectualistes » exagérés. M. Henri Brémond étudiait naguère, dans *Les Lettres*, un des esprits les plus représentatifs de cette tendance. Pour Nicole, et pour ses pareils, la contemplation mystique est une pure imagination. La connaissance rationnelle est la seule qu'ils veuillent admettre : en dehors de là, il n'y a plus que chimère et illusion. Ce qu'on prend pour la contemplation mystique n'est autre chose qu'un ressouvenir confus de ce qu'on a d'abord aperçu distinctement. De la connaissance mystique à la connaissance rationnelle, il y a toute la distance qui sépare une pensée confuse d'une pensée claire. La mystique, dans l'ordre de la connaisaance, loin d'être un pas en avant, n'est qu'une régression.

Pareil « intellectualisme » ne saurait être celui de saint Thomas. Il proclame, sans doute, la pure souveraineté de l'intelligence dans l'ordre de la connaissance spéculative, mais il enseigne qu'ici-bas, parce que nous ne connaissons Dieu que sous le mode imparfait de la foi, il est meilleur de l'aimer que de le connaître. Et parce que la contemplation chrétienne ne se réalise dans l'intelligence que par la charité, elle devient la connaissance la plus élevée que l'homme puisse acquérir de Dieu dans l'état de voie. Loin d'être vis-à-vis de la connaissance rationnelle comme un demi-sommeil par rapport à la pleine activité, elle est au contraire un progrès et dépasse cette connaissance comme l'ordre de la surnature dépasse l'ordre naturel.

Ainsi se résoud, dans la contemplation chrétienne, la prétendue antinomie de l'intelligence et du cœur. N'est-ce pas en

effet pour les avoir séparés, par l'abandon de la vie contemplative, que la pensée chrétienne a dévié après son magnifique essor du XIII[e] siècle? Saint Thomas ne fut le prince des théologiens que parce qu'il fut un contemplatif. « En raison même du caractère foncièrement objectif de l'intelligence qui n'a sa joie que dans l'adhésion à l'être », l'intelligence postule l'amour comme premier moteur. C'est par lui qu'elle est conduite, « en suivant la ligne même de la science, à passer de l'étude des phénomènes à la philosophie naturelle, de la philosophie naturelle à la métaphysique, de la métaphysique à la théologie, et de la théologie apprise à la théologie expérimentale, à la sagesse vécue, laquelle est sur un autre plan et dépend de la charité et des dons du Saint-Esprit ».

Fr. M.-J. Carme, O. P.

∴

Un commentaire du « Cantique des cantiques »

R. P. Juan Arintero, O. P. : **El Cantar de los cantares,** *Exposicion mistica.* Salamanca, 1919, 512 pp. in-8, 6 pts.

Entre tous les livres de l'Ecriture, le Cantique des cantiques est le livre préféré des auteurs mystiques et des contemplatifs. Dans ses images, dans les expressions hardies dont il déborde, ils trouvent le langage le mieux approprié pour traduire les sentiments de l'amour divin.

Le P. Arintero s'était déjà acquis une place éminente parmi les auteurs mystiques avec son *Evolucion Mistica* et ses *Cuestiones Misticas* : en son commentaire du Cantique de Salomon, il a voulu nous donner la même doctrine spirituelle, sous une forme plus poétique et à la fois mieux adaptée aux besoins de certaines âmes.

Dans ce commentaire il convient de distinguer le fond, la doctrine mystique elle-même, et l'explication du livre divin.

La doctrine est la même que dans les œuvres antérieures, mais appuyée sur de nouveaux documents. Dans son *Evolution Mystique*, le P. Arintero s'est fait le défenseur de la pure doctrine de saint Thomas sur la nature de la grâce et de la sain-

teté chrétienne. Selon cette doctrine, tout chrétien reçoit au baptême la grâce surnaturelle qui nous fait participants de la nature divine, avec tout le cortège des vertus infuses et des dons du Saint-Esprit. La vie ascétique, la vie mystique en ses sommets les plus élevés, la vie plus divine qu'humaine des saints, n'est que le développement de cette grâce sanctifiante et des vertus et des dons qui en dérivent. De là vient qu'il existe une intime union entre la vie initiale du néophyte et la vie de ceux qui sont déjà parvenus à la maturité spirituelle et à la parfaite ressemblance du Christ. Il n'y a qu'une différence de degré, comme celle que nous trouvons entre le vivant encore prisonnier dans le sein maternel et ce même vivant parvenu au plein développement de son être. La vie chrétienne ordinaire et la vie ascétique, c'est la vie de la grâce accommodée à notre condition humaine et rationnelle ; la vie mystique qui consiste, par-dessus tout, en la perfection des dons de l'Esprit-Saint, c'est la même grâce opérant en nous d'une manière divine, ou, si l'on veut, suprarationnelle, intellectuelle, au sens où le mode intellectuel s'oppose au mode rationnel ou discursif de la vie ordinaire et ascétique. Il suit de là que tous les trésors de grâce et de vertu que nous manifeste la vie si admirable des saints, se trouvent déjà implicitement en toute âme qui jouit de la grâce de Dieu. Conséquence pleine de consolation, puisqu'elle nous montre combien grande et divine est la vie spirituelle du plus humble chrétien et combien, par là, elle nous élève au-dessus des hommes les mieux doués de vertus et de connaissances naturelles.

Autre conséquence pratique, non moins importante que la première : tout chrétien a, non seulement le droit, mais l'obligation de progresser dans la charité, sans fixer ici-bas une limite à ce progrès dont le sommet n'est autre que la vie mystique parfaite, où se réalisent dans leur plénitude les paroles de Notre-Seigneur : « Soyez parfait comme le Père céleste est parfait ; aimez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme, de toutes vos forces, de tout votre esprit. » Ceux qui exigent pour la sainteté une vocation spéciale et soutiennent qu'on ne peut désirer les dons de la vie contemplative sans un particulier appel de Dieu, se font une idée très pauvre de la vie et de la vocation chrétiennes. Les conseils évangéliques et l'état dit de perfection ne tendent qu'à procurer les moyens les plus aptes pour atteindre les sommets de la charité. Aussi haut qu'elle s'élève, cette vertu ne peut dépasser les limites du précepte qui nous dit : Tu aimeras le Seigneur de toute ton âme. Telle est la doctrine dont le P. Arintero s'est fait le résolu défenseur dans ses ouvrages précédents et

tel est aussi l'enseignement qu'il développe dans son exposition du Cantique.

Venons maintenant au côté exégétique.

La première question qui se présente consiste à définir quel est le genre littéraire du Cantique. Le P. Arintero répond que ce n'est pas un simple épithalame où seraient célébrées les noces de Salomon et de la fille du Pharaon, et les mutuelles amours du Roi Sage et de son épouse, qui seraient à leur tour le type de l'amour du Christ et de son Eglise. Cette opinion, défendue par Bossuet, Calmet et d'autres exégètes catholiques, bien qu'elle ne soit pas réprouvée et qu'absolument parlant on puisse la soutenir, parce qu'elle offre *a priori* des apparences de vérité, présente en fait de nombreux et de très graves inconvénients. Aussi bien les catholiques en général et les Juifs eux-mêmes ne prennent pas le Cantique au pied de la lettre, mais ils le tiennent pour une véritable allégorie, ou, si l'on veut, pour une *métaphore continuée,* telle la parabole de l'Enfant prodigue, de la vigne (Luc, xv, 11, ss. ; xx, 9 et ss.), du Semeur ou des Noces du fils du roi (Matth., xiii, 3 et ss. ; xxii, 2 et ss). Il résulte de là que le vrai sens premier et littéral, quoique impropre ou métaphorique, est celui que Bossuet tient pour second et typique » (p. 2). Ce jugement nous paraît très juste. Nous regrettons seulement que l'Auteur n'ait pas tenu compte de la différence qui existe entre l'*allégorie* et la *parabole,* la première étant une métaphore continuée, et la seconde une comparaison développée.

Cette allégorie et parabole des noces très souvent sert à exprimer dans les Ecritures les relations de Dieu avec l'humanité. Osée développe cette figure, quand Dieu par sa bouche nous promet de « nous fiancer à Lui dans la Foi et dans la Justice, dans le jugement et dans la miséricorde » (ii, 12). Dans Jérémie (ii, 2) et dans Ezéchiel (xvi) Jérusalem nous apparaît comme une épouse choisie de Dieu et ses infidélités sont dépeintes avec les plus sombres couleurs de l'adultère. Saint Paul représente à son tour l'Eglise elle-même, vraie *Reine de Dieu* sur terre, comme l'*Epouse du Christ* (Eph. v, 29), et enfin l'Apocalyse célèbre « les noces éternelles de l'Agneau » (xix, 7 ; xxi, 2).

Il paraît donc plus naturel que, dans le Cantique, le Saint-Esprit ait voulu « représenter et symboliser plus au vif l'ineffable amour du Christ pour son épouse, la sainte Eglise catholique, et pour la Très Sainte Vierge, figure expressive et compréhensive de l'Eglise elle-même et modèle des âmes saintes — et nous déclarer les indicibles fiançailles spirituelles que le Verbe divin désire célébrer avec celles-ci » (p. 1). Tel est le sens sublime du Cantique que le langage humain ne peut suffisam-

ment exprimer et que seuls les saints, qui l'ont expérimenté, peuvent entendre et estimer à sa juste valeur.

Nous nous permettons de faire deux remarques sur les sens du Cantique. D'abord, pour ce qui est du sens premier et littéral, nous pensons qu'il doit s'accommoder à la mentalité de l'auteur sacré, dont l'intelligence et la parole ont servi d'instrument à l'Esprit-Saint pour nous révéler obscurément les mystères de l'amour divin, avant leur pleine manifestation par le Christ et ses Apôtres. Il est très important de tenir compte de cette observation pour fonder l'exégèse du Cantique sur le texte même et pouvoir user des lois ordinaires de l'herméneutique.

La deuxième remarque porte sur la place que doit occuper la sainte Vierge dans la série des interprétations du Cantique. Nous pensons que dans l'ordre véritable, l'Eglise, en son unité mystique, qui forme le Corps de Jésus-Christ, occupe le premier rang ; en second lieu viennent toutes les âmes, qui font partie de l'Eglise, toutes rachetées et sanctifiées par la grâce du Sauveur, bien que à des degrés divers ; à la tête de ces âmes et comme leur couronne, se place la Sainte Vierge.

L'exposition du Cantique selon le premier et le deuxième sens trouve un solide appui dans l'Ecriture, Ancien et Nouveau Testament, et dans la tradition des Pères. Le troisième sens, relatif à la Sainte Vierge, n'est qu'implicitement contenu dans les précédents et demande à être déduit par la raison théologique, tout clair qu'il soit et appuyé qu'il se trouve sur une tradition qui remonte au XIIe siècle. Il faut surtout noter avec notre auteur, que « ce Cantique est un divin épithalame où le Père éternel a voulu célébrer, depuis les temps les plus anciens, les noces mystiques de son Fils unique avec l'Epouse qu'Il lui destinait, et où se trouvent admirablement exprimés les prodiges de l'Amour qu'a pour nous cet Epoux divin et l'admirable condescendance qui Le rabaisse jusqu'à nous pour élever notre petitesse jusqu'à sa grandeur infinie » (p. 2).

La nature ineffable de cet amour de Dieu pour les hommes, manifestée dans le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption, justifie deux autres points de l'*Exposition* du Cantique, qui seraient dans un autre cas grandement défectueux. Le P. Arintero, suivant en ceci beaucoup de commentateurs, voit en la division du Cantique une certaine suite et un ordre suffisants pour exprimer avec une clarté satisfaisante la voie ascendante des âmes, depuis les premiers degrés de la vie mystique jusqu'à sa consommation parfaite. Suivant ici même la méthode générale des Pères et de nombreux commentateurs juifs et chrétiens, il prend le Cantique, non comme une parabole dont chaque élément n'a de sens qu'autant qu'il concourt

à exprimer la signification générale de l'ensemble, mais comme une pure allégorie dont chaque partie et chaque proposition ont, dans l'ensemble, un sens spécial et distinct. Deux choses qui se heurtent à de graves difficultés et qui, à notre avis, ne sont pas suffisamment fondées sur le texte sacré. Nous ne voulons pas dire par là que de pareilles interprétations soient vaines, encore moins qu'elles soient complètement fausses. Cette évolution de la vie mystique avec ses degrés divers, ses effets et ses communications divines aux âmes, ainsi que toutes ces expressions particulières d'affections, de sentiments, ces vertus, ces grâces, etc., contribuent à nous rendre plus clair le grand Mystère qui est l'objet du Cantique : l'amour de Dieu envers les âmes et l'amour des âmes envers Dieu. Toutes ces exclamations des saints, leurs sentiments enflammés, leurs désirs sont des rayons de lumière qui nous révèlent quelque chose du grand Mystère, incompréhensible, inexplicable pour l'homme, qu'ils ont, eux, puissamment expérimenté sans pouvoir le traduire : *Sunt arcana verba quae non licet homini loqui.* « O Père éternel, s'écrie sainte Catherine de Sienne. ô Feu, ô Abîme de charité! O éternelle clémence! O Espérance, ô Refuge des pécheurs, ô Sagesse inestimable! O Bien éternel et infini! O Joie d'amour! Avez-vous donc besoin de votre créature? Oui, me semble-t-il, car Vous en agissez avec elle comme si Vous ne pouviez vivre sans elle, Vous qui êtes la Vie qui fait vivre toute chose et sans laquelle rien ne vit! Pourquoi donc êtes-vous si épris de votre créature? Pourquoi cet amour éperdu pour votre œuvre? Toutes vos complaisances sont pour elle, Vous ne trouvez de délices qu'avec elle, le désir de son salut est en Vous comme une ivresse! Elle Vous fuit pourtant, mais Vous êtes à sa poursuite. Elle s'éloigne et Vous Vous faites plus proche. Pouviez-Vous Vous placer plus près d'elle qu'en Vous revêtant de son humanité? Et que dirai-je? Je ferai comme le bègue, je dirai : *a, a,* puisque je ne sais rien dire d'autre, puisque la langue ne saurait exprimer le sentiment de l'âme, qui infiniment ne désire que Vous! Il me semble que je pourrais répéter la parole de Paul : « Ni la langue ne peut dire, ni l'oreille entendre, ni l'œil voir, ni le cœur penser ce que j'ai vu. » — Et qu'as-tu vu? — « Les mystères de Dieu » (I Cor., xi, 8-9) (1). Ce que je voudrais dire, s'écrie à son tour sainte Thérèse, c'est ce que l'âme ressent lorsqu'elle est dans cette divine union. L'union, on le sait, c'est l'état de deux choses qui, d'abord divisées, n'en font plus qu'une. O mon Maître, que vous êtes bon! Soyez éternellement béni! Que toutes les créatures Vous louent, ô mon Dieu, de nous

(1) *Dialogue,* Trad. Hurtaud, Lethielleux, t. II, p. 246-247.

avoir aimés à ce point ! de nous avoir mis à même de parler avec une entière vérité de ces relations que, dès cet exil, vous entretenez avec les âmes... O Libéralité infinie, que vos œuvres sont magnifiques ! Elles jettent dans l'étonnement tout esprit qui n'est point absorbé par les choses de la terre et, par là même, fermé à l'intelligence de la vérité...

« Ne sachant comment Vous rendre grâce de si grandes faveurs, je me soulage parfois en disant des folies .. Quand une personne telle que moi se mêle de parler d'un pareil sujet et d'expliquer une matière pour laquelle les termes mêmes semblent faire défaut, rien d'étonnant qu'elle divague... Quand je voulus écrire de cette dernière eau (du 4e degré d'oraison), la chose me parut aussi impossible que de parler grec, et réellement la difficulté n'est pas moins grande (1). »

En ce sens toutes les interprétations mystiques, si diverses et même si opposées quand on ne les considère qu'à la surface des mots, s'harmonisent admirablement si on les regarde à la lumière de ce principe supérieur, comme des rayons de l'amour de Dieu envers nous ou de l'amour répandu par le Saint-Esprit dans les âmes. Et que les Prophètes de l'Ancien Testament et les Apôtres du Nouveau, si favorisés de lumières surnaturelles, aient pénétré profondément ce mystère, que les saints divinement illuminés et habitués à voir tout en Dieu, aient interprété le Cantique de cette manière et aient donné ce grand sens à leurs interprétations, on ne peut le mettre en doute. Pleins de Dieu, comme ils étaient, ils lisaient les Ecritures à la lumière de ce principe, le premier établi par saint Augustin en son herméneutique (2). Avec lui l'exégèse historique fera peu de progrès, mais les âmes seront édifiées, et c'est la fin principale des Ecritures.

Tel est le but de tout le commentaire du Cantique : il s'inspire pour cela de la doctrine et des sentiments des saints et fait un copieux usage de leurs paroles enflammées et lumineuses, en vue d'exciter dans les âmes généreuses l'amour de la vie spirituelle et de leur enseigner la voie qu'il faut suivre.

Fr. A. Colunga, O. P.,

Professeur d'Écriture Sainte au Collège Angélique, Rome.

(1) Vie de Ste Térèse écrite par elle-même, ch. xviii, *passim*. Trad. nouvelle par les Carmélites de Paris, Retaux, 1907, t. I, p. 217 et 299.

(2) « Omnium igitur quae dicta sunt, ex quo,... etc. » (S. Aug., *De doctr. christ.*, l. I, cap. xxxv.)

Pour la formation de l'élite

Tous ceux que préoccupe, à l'heure actuelle, la restauration catholique, sont unanimes à reconnaître l'urgente nécessité de former une élite. Cette élite doit se recruter dans tous les milieux, car dans tous les milieux il y a des âmes fortes, particulièrement désignées pour entraîner la masse qui a toujours besoin de chefs. L'expérience prouve que, pour former cette élite, les retraites fermées sont un des moyens les plus puissants, le plus puissant peut-être. Apostolat difficile, mais extrêmement riche en résultats. Tous ceux qui s'y intéressent seront reconnaissants au R. P. Boissel, S. J., de son récent ouvrage, fruit d'une longue et fructueuse expérience (1). Le R. Père expose sous tous ses aspects le mécanisme des retraites fermées. Théorie et pratique sont décrites avec un luxe de détails dont chacun a son importance. L'auteur estime avec raison que lorsqu'il s'agit de donner à une âme une impulsion forte et décisive, aucun moyen, matériel ou spirituel, ne doit être négligé. On sent à travers ces pages le souci continuel de tout faire converger vers ce but : pénétrer le retraitant de fortes vérités, le décider vers une vie vraiment chrétienne et l'enrôler comme chef de file dans l'armée du Christ. Les directeurs de retraite pourront désormais éviter bien de fausses démarches grâce à ce livre précieux.

Toutefois que l'auteur nous permette de regretter que la liturgie tienne si peu de place en ses préoccupations. Penserait-on que les cérémonies liturgiques solennellement célébrées ne sont pas utiles au succès d'une retraite? Certaines pages nous le feraient craindre. Et le R. Père parle d'après son expérience. Mais d'autres, après une longue expérience aussi, sont conduits à une conclusion contraire. Nous pourrions citer tel monastère de Bénédictins ou de Trappistes, tel couvent de Dominicains où les retraitants affluent et où l'on témoigne à la liturgie une confiance que récompense le succès. Les exercices de la retraite y entrent fort bien dans le cadre liturgique et doivent à la participation intelligente aux saints offices beaucoup de leur efficacité. C'est non seulement la doctrine catholique sur le culte divin, mais véritablement aussi l'expérience qui nous révèle l'influence profonde des cérémonies liturgiques sur des « retraitants ». Sans nier l'heureux effet

(1) Antony Boissel, S. J., *Retraites fermées*, Paris, Beauchesne.

que peut produire tel exercice recommandé, et même, comme on le croit, une procession aux flambeaux dans un parc, nous demeurons persuadés que la célébration de la messe solennelle ou le chant des Complies portent avec eux une efficacité particulière, supérieure.

Que le R. P. Boissel nous pardonne cette remarque. Elle ne nous empêche pas de déclarer que son ouvrage est très riche en précieux conseils et qu'il rendra de grands services.

Fr. Raphaël Bernard.

— Les Pères Dominicains de Bruxelles ont fondé, il y a quelques mois, une œuvre d'enseignement religieux et social : *La Société d'études religieuses*, à laquelle collaborent les principales notabilités catholiques de Belgique et de France. La Société publie chaque mois deux brochures donnant un exposé substantiel et clair de la doctrine chrétienne sur un sujet important et souvent actuel. On ne saurait trop recommander cet effort à l'attention des catholiques désireux de bien connaître leur foi et de la répandre. Pour donner une idée de la valeur des travaux publiés, voici le titre de quelques-unes des brochures parues depuis janvier : Dom Beauduin, *L'Avent* ; — Dom Cabrol, *Le culte catholique* ; — P. Noble, *Les premières étapes de la vie intérieure* ; — P. Lemonnyer, *Portraits bibliques* : *Moïse* ; *Jérémie* ; — P. Gillet, *La crise actuelle des conscience et l'éducation religieuse* ; — S. S. Benoît XV, *Encyclique sur les maux actuels de la société*. (S'adresser : 5, rue Leys, Bruxelles. Chaque brochure : 0 fr. 40).

— Dans le même ordre d'idées, nous sommes heureux de signaler une revue qui se propose la formation de l'élite féminine : *Lumen*, revue mensuelle, 20, rue Monsieur, Paris. Gardienne du foyer, la femme doit se rendre capable d'enseigner la religion à ses enfants, et cela non pas seulement d'une manière superficielle comme le font trop de mères qui jamais n'ont véritablement compris ce qu'est la vie intérieure du chrétien. *Lumen* publie les travaux du cercle d'études qui se réunit au cher monastère bénédictin de la rue Monsieur. Quelques-uns sont remarquables. Les cercles d'études trouveront dans cette revue des exemples précieux.

V. B.

A. Saudreau : **L'idéal de l'âme fervente**. Paris, Amat 1920, in-12, xx-472 pages, 6 fr. 50.

C'est toujours une bonne fortune de pouvoir annoncer un nouvel ouvrage de M. Saudreau. Déjà la science spirituelle lui est redevable de services de premier ordre. Nul, dans les vingt dernières années, n'a plus vigoureusement et plus efficacement combattu les théories des modernes qui, en creusant un infranchissable fossé entre l'ascétique et la mystique, diminuaient, sans le vouloir, l'élévation de la perfection chrétienne. Nul n'a plus contribué au retour à la doctrine traditionnelle des grands Docteurs mystiques. Dans ce nouvel ouvrage M. Saudreau se propose « de faire aspirer à la vie unitive. Faire comprendre que les âmes unies sont très agréables à Dieu, dit-il dans la préface, montrer qu'elles sont traitées par Lui en privilégiées, qu'elles obtiennent de Lui des grâces de choix qui conduisent aux vertus parfaites, faire voir combien elles sont puissantes pour le bien, enseigner ce qu'il faut faire pour arriver à l'état d'union ; voilà notre dessein ». L'Auteur divise son étude en trois parties : 1° *le but à atteindre* : *la perfection* ; 2° *les moyens à employer pour obtenir la perfection* ; 3° *les vertus parfaites*. En tout vingt chapitres, pleins de doctrine et d'onction. Puissions-nous avoir souvent l'occasion de recommander des ouvrages si solides et si pieux !

M.-V. Bernadot.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : ✝ Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).

N° 12. 10 SEPTEMBRE 1920.

LA VIE SPIRITUELLE

REVUE MENSUELLE

LES PRINCIPES ET LA PRATIQUE

L'ascétique et la mystique de l'*Imitation de Jésus-Christ*(1)

L'*Imitation de Jésus-Christ* est un livre de spiritualité, non spéculative et théorique, mais de spiritualité vécue et vivante : c'est l'histoire d'une âme, engagée dans la voie de la perfection, attentive à elle-même et à Dieu ; histoire enregistrée au jour le jour, sous l'impression d'une oraison tantôt laborieuse, tantôt pleine de lumière et d'enivrements célestes ; vie d'une âme qui s'élève et atteint aux sommets de la vie mystique, mais qui se dirige et se soutient au milieu des consolations et des épreuves selon les lois de l'ascèse évangélique.

Ecrite ainsi sous l'influence de l'action de l'Esprit-Saint en cette âme docile, l'*Imitation* éveille un écho puissant et

(1) Cet article est comme la synthèse de notre commentaire de l'*Imitation*, intitulé : *Introduction à l'Union intime avec Dieu.* (Paris, Téqui.)

triomphateur dans toute âme droite, désireuse de trouver Dieu, d'aller à lui, de s'unir intimement à lui.

Pour se rendre compte plus avantageusement de l'ascétique de l'*Imitation*, en saisir avec plus de justesse la raison d'être et les effets, il importe, à notre avis, de jeter d'abord le regard sur le sommet mystique vers lequel elle dirige et où elle doit aboutir (1).

La mystique de l'*Imitation*

I. — *Science mystique.* — Dès les premières pages de son œuvre, le moine, auteur de l'*Imitation*, déclare que la science de spiritualité à laquelle il aspire et à laquelle il nous convie, n'est pas une science procédant des raisonnements humains, mais une science qui, découlant d'une certaine lumière divine, éclairant et fortifiant l'intellect, attire l'âme à Dieu et fait qu'elle veut à tout prix s'unir intimement à lui, et établir en elle-même le *royaume de Dieu*. Cette science est la science mystique telle que la définissent, entre autres, le B. Albert le Grand et saint Jean de la Croix.

Notre moine débute par cette parole du Maître divin : « Qui me suit, ne marche pas dans les ténèbres ». Il en donne aussitôt ce commentaire : « Par cette parole, Jésus-Christ nous avertit d'imiter sa vie et sa conduite, si nous voulons être vraiment *illuminés* et *affranchis de toute cécité du cœur.* »

Puis, il nous promet lui-même que si généreusement nous nous mettons à la suite de Jésus, nous parviendrons à une intelligence *pleine et savoureuse* des enseignements évangéliques, intelligence surnaturelle, procédant, non de notre esprit propre, mais de l'Esprit de Jésus-Christ. — C'est ainsi que saint Paul écrivant aux Corinthiens troublés

(1) Saint François de Sales « prisait fort ce livre de l'*Imitation* pour l'*oraison* et la *contemplation* » ; il le considérait ainsi comme une œuvre de *Théologie mystique*, selon la définition qu'il donne lui-même de cette science.

dans leur foi par les commentaires scientifiques des intellectuels de Corinthe sur la doctrine du Christ, leur dit : « Lorsque nous sommes venus chez vous, ce ne fut point avec la sublimité du langage qu'enseigne la sagesse humaine, mais avec celui qu'enseigne l'Esprit de Dieu... Nous, nous avons le *sens du Christ.* » (I ad Cor., I, 16.)

Cette connaissance *pleine et savoureuse* est le fruit des dons de l'Esprit-Saint, don d'intelligence et don de sagesse. « Celui qui estime les choses pour ce qu'elles sont et non selon les discours et l'opinion d'autrui, celui-là est vraiment sage et plus disciple de Dieu que des hommes. » (Liv. II, ch. I.)

Après avoir insisté encore sur l'humilité de l'esprit (liv. I, ch. II), notre moine (ch. III) aspire lui-même à l'enseignement de la Vérité, *de doctrina Veritatis*, c'est-à-dire à être instruit directement par Dieu qui est Vérité, qui nous parle par son Verbe, qui nous unit à lui dans la charité : « Heureux celui que la Vérité instruit elle-même, non « par figures et sons fugitifs, mais en se montrant telle « qu'elle est... Tout vient du Verbe seul ;... sans lui, per- « sonne n'entend, ni ne juge avec rectitude ». Donc : « O Vérité qui êtes Dieu, *o Veritas Deus*, faites-moi *un* avec « vous dans une charité perpétuelle !... Que tous les doc- « teurs se taisent. Vous, parlez-moi, seul. » Et notre moine donne ici un avis qu'il répétera souvent : « Plus on est « *unifié* et *simplifié* intérieurement, plus on comprendra « sans travail quantité de choses les plus relevées, parce « qu'on reçoit d'en haut la lumière de l'intelligence. »

II. — *Union mystique.* — « O Vérité qui êtes Dieu, faites-moi *un* avec vous dans une charité perpétuelle ! » Le troisième degré de la charité, selon saint Thomas, consiste en ce qu'on porte tous ses soins, tous ses efforts principalement à s'unir à Dieu et à jouir de lui, *ut Deo inhæreat et eo fruatur*, et c'est, dit-il, ce qui caractérise les parfaits (IIª IIªᵉ, q. 44, a. 9). Autre part (Iª IIªᵉ, q. 28, a. 5), le Docteur angélique attribue quatre effets à l'amour ardent :

la liquéfaction, la fruition, la langueur, la ferveur. Sous la chaleur de la charité divine, l'âme perd la dureté de l'indévotion et s'écoule en Dieu, conformant ses sentiments et ses volontés aux sentiments et aux volontés de Dieu ; et cette unification intime produit la délectation, la fruition ou jouissance mystique de l'objet aimé, du Dieu amour, devant lequel s'évanouit toute consolation étrangère : c'est un rayon de la fruition béatifique et éternelle du ciel.

C'est vers ce sommet bienheureux que notre moine prétend s'élever et nous entraîner à sa suite : « Tu n'auras jamais de repos, dit-il à lui-même et à son lecteur, à moins d'être uni à Dieu (liv. II, c. I). Et voici ses ardentes supplications : « O Lumière perpétuelle, infiniment éle-« vée au-dessus de toute lumière créée, dardez de vos « sublimités un rayon qui pénètre au fond le plus intime « de mon cœur ! Purifiez, réjouissez, vivifiez mon âme et « toutes ses puissances, pour *qu'elle s'unisse à vous en des « extases de jubilation.* — Dilatez-moi dans l'amour, afin « que je sache déguster, de la bouche du cœur, les choses « intérieures ; afin que je connaisse combien il est doux « d'aimer, et *d'être liquéfié*, et de nager dans l'amour. Que « mon âme défaille dans votre louange, au milieu de la « jubilation de l'amour ! (l. III, ch. V, XXVII). — Ah, Sei-« gneur, quand serai-je entièrement *uni* et absorbé en « vous ? Puisse votre présence m'enflammer, m'embraser « et me transformer entièrement en vous, afin de ne faire « avec vous qu'un même esprit, par la grâce de l'union « intime et la liquéfaction de l'ardent amour ! » (Liv. IV, ch. XIII et XVI.)

III. — *La contemplation mystique.* — Il ne s'agit pas, en l'*Imitation*, de la contemplation qu'accompagnent les visions et les révélations miraculeuses : notre moine a trop d'humilité pour être si téméraire ; et, peut-être, est-ce à ces contemplations extraordinaires qu'il fait allusion, quand il dit : « Je ne veux pas une consolation qui m'ôte

« la componction, et je n'aspire pas à une contemplation « qui mène à l'orgueil » (l. II, ch. x).

La contemplation à laquelle il aspire est une contemplation qui sanctifie, mais qui, il le reconnaît, suppose une *grâce éminente* : « Seigneur, j'ai encore besoin d'une « plus grande grâce, si je dois parvenir à cet état où nul « homme, nulle créature ne soit un lien pour moi, et que « je puisse m'envoler vers vous... Pour cela une grande « grâce est requise, qui élève l'âme, et la ravisse au-delà « d'elle-même. » (III, xxxi.)

Cette grâce éminente, Dieu, affirme notre moine, ne la refuse pas à ceux qui s'y disposent par l'humilité, l'abnégation totale d'eux-mêmes, l'abandon au bon plaisir divin.

Nous pouvons, croyons-nous, suivre facilement les diverses étapes de cette élévation mystique de notre guide ; mais ce sera au milieu des péripéties et fluctuations de cette ascension vers le Bien-Aimé.

Au livre II, chapitre i, il est dit : « L'ami de Jésus qui « est vraiment intérieur,... a le pouvoir de se tourner « librement vers Dieu, de *s'élever en esprit* au-dessus de « lui-même, et d'être dans la quiétude fruitive. »

Au livre III, dès le début, l'âme prend son essor, elle s'élève au-dessus d'elle-même, c'est-à-dire, selon le langage des auteurs mystiques, elle s'élève au-dessus de ses facultés ordinaires, pour pénétrer dans ce fond ou sommet de l'âme que Dieu s'est réservé pour ses communications intimes. « Quand Dieu nous a faits à son image, dit Bossuet, il a créé en nous, pour ainsi parler, ce secret endroit où il se plaît d'habiter. Car, il entre intimement dans la créature faite à son image ; il s'unit à elle par l'endroit qu'il a fait à son image, où il a mis sa ressemblance... Lui aussi jouit de l'homme ; il entre dans son fond d'où il possède le reste ; il en a fait son sanctuaire. O homme, nettoie à Dieu son temple ; tu n'auras pas besoin pour prier d'autre temple que de toi-même. Que Dieu t'écoute de près !... Oui, je veux me retirer en Dieu. Et que faut-il

faire pour cela, sinon *se recueillir* en soi-même ? » (*Méd.*, La Cène, 2e partie, 93e jour.)

Le premier degré de la contemplation est l'*oraison de recueillement*. « Oui, dit notre moine, j'entendrai ce que le « Seigneur dit en moi. Heureuse l'âme qui entend le Sei-« gneur parler en elle ! Heureuses les oreilles qui écou-« tent, non la voix qui retentit au dehors, mais la Vérité « qui enseigne au dedans ! » — Et notre moine traduit en trois mots le sentiment ineffable et savoureux de la parole divine : « Voici ce que dit le Bien-Aimé : Je suis ton salut, « ta paix, ta vie. Tiens-toi auprès de moi, et, faisant abdi-« cation de tout, rends-toi agréable à ton Créateur, afin « que tu puisses saisir la vraie béatitude. » — Cette béatitude, ce sont les consolations dans la contemplation ici-bas, en attendant les jouissances de la vision béatifique (1). »

L'oraison de recueillement, dit sainte Thérèse, précède l'oraison des goûts divins et de quiétude, et conduit à la fontaine de vie, c'est-à-dire à la contemplation d'union. Mais encore pour jouir de celle-ci, faut-il passer par la contemplation douloureuse.

Dans l'oraison de recueillement, l'âme a épuré et comme exalté en elle l'amour divin (ch. v) ; puis est venue la douleur des épreuves intérieures (ch. vi). Enfin, après avoir descendu tous les degrés d'humilité et s'être confondue dans la plus humble supplication, elle se relève et s'affermit à la pensée de la « suavité divine ». Se prosternant devant l'ami invisible, le très doux Jésus, elle demande cette grâce des grâces, de trouver le repos en lui seul plus qu'en toutes les créatures, plus qu'en tous les biens terrestres, plus qu'en toutes les splendeurs célestes... Et ce qui rend si pressante sa demande, c'est précisément le sentiment nouveau, plus lumineux, plus attirant qu'elle éprouve de la superexcellence de l'Ami, de sa beauté, de sa grandeur, de sa puissance, de sa bonté, de sa

(1) *Introduction à l'union intime* : Entretien sur l'Oraison, p. 248.

majesté ;... tout autre don que lui-même ne saurait la rassasier. Elle s'épuise alors en désirs de voler librement jusqu'à lui, d'être libérée de ces maux qui, dans la vallée des larmes, empêchent de jouir des embrassements du Bien-Aimé... Elle appelle, elle supplie le Bien-Aimé, qu'il rompe ses liens... Sans lui pas de joie. Elle ne cessera de crier jusqu'à ce qu'il se montre, et qu'elle entende sa voix.

Et le Bien-Aimé, comme un souffle qui passe et qui caresse, répond : « Me voici !... Tes larmes, ton humiliation m'ont fléchi et conduit vers toi. »

C'est la touche céleste, la consolation divine, l'extase... L'âme goûte l'ineffable suavité,... et, redescendant, elle se répand aussitôt en actions de grâces (ch. XXI).

Le fruit de la faveur divine, c'est de faire sentir plus profondément à l'âme son propre néant, que tout bien vient de Dieu seul, et que Dieu seul doit être loué en tout. Elle proclame qu'un des plus grands bienfaits de Dieu, ce sont les humiliations : elle proteste enfin qu'elle ne veut d'autre joie que le bon plaisir divin (ch. XXII).

Nouvelle faveur (ch. XLVII). L'âme a de nouveau passé par la contemplation douloureuse ; mais le Bien-Aimé la relève : « Ne te laisse pas abattre... J'ai ce qu'il faut pour « te récompenser. Lève donc les yeux vers le ciel : *Me « voilà, et avec moi, tous les saints* qui, dans le siècle, ont « soutenu le grand combat... Maintenant ils se réjouis- « sent, maintenant ils se reposent et demeureront avec moi « sans fin, dans le royaume de mon Père. »

L'âme regarde... elle savoure en silence... elle retient tout souffle... elle se perd...

Puis, elle commence à revenir à elle. Elle exhale son admiration : « O bienheureuse demeure de la cité d'en- « haut ! O jour resplendissant que la nuit n'obscurcit pas, « mais où sans cesse la souveraine Vérité rayonne ! Jour « d'éternelle joie, d'éternelle sécurité. »

Hélas ! déjà un désir rappelle l'exil ; et ce que l'âme a entrevu de la Patrie, lui rend cet exil plus amer (ch. XLVIII).

Conclusion. — C'est au chapitre XXXI du troisième livre que nous trouvons résumée la doctrine de notre moine sur la contemplation : il en définit la nature élevée ; il en proclame les avantages pour la perfection spirituelle ; enfin, il déplore les obstacles qu'on admet à son acquisition.

Voici la définition : « Il faut donc dépasser toute créa« ture, se délaisser complètement soi-même, et tenant son « âme dans une sorte d'extase, voir que le Créateur de « toutes choses n'est en rien semblable aux créatures. » — Abstraction des facultés inférieures, ravissement de l'esprit, expérimentation intraduisible de Dieu : tels sont les éléments essentiels de la contemplation. Notre auteur est en parfait accord avec le grand docteur Denys le mystique (1).

Le fruit de la contemplation est une lumière de sagesse, une possession de la vérité, une conviction même, bien supérieure à tout ce qu'on peut acquérir par l'étude purement rationnelle. « Tant que l'homme n'est pas ainsi élevé « en esprit, dégagé des créatures et tout uni à Dieu, tout « ce qu'il sait, tout ce qu'il a n'est pas d'un grand prix... « Bien supérieure est la science qui découle d'en-haut par « influence divine, à celle que l'homme acquiert par le « pénible effort de son esprit. »

Le premier obstacle à l'acquisition de ce don céleste, c'est « qu'on s'arrête aux signes sensibles et qu'on s'in« quiète peu de se mortifier parfaitement ». — Mais notre moine s'attriste particulièrement pour lui et pour ses frères d'une double misère qu'il constate : on fait mal les deux grands exercices de l'oraison et de l'examen. 1° *On fait mal l'oraison*, parce qu'on ne sait pas rentrer en soi pour chercher, voir et adorer Dieu : on lit, on réfléchit un moment, et c'est tout. C'est plus que rien assurément, mais on ne s'élève pas, on n'est pas « spirituel », et on demeure impuissant à élever les autres à la spiritualité. 2° *On fait mal son examen* : peut-être s'attarde-t-on à la méthode, limitée elle

(1) *Introduction à l'Union intime*, p. 262.

aussi, de l'examen des commençants pour la correction des défauts, mais on n'est pas parvenu à l'examen ou observation habituelle, quoique sans contrainte ni scrupule, des mouvements de son cœur, pour en rectifier les intentions et en raviver la ferveur.

Autre misère encore : c'est le *naturalisme* de nos appréciations des choses.

On triomphe de ces obstacles à l'union intime avec Dieu en la contemplation par un ascétisme bien conduit.

L'ascétique de l'*Imitation*

Nous connaissons le sommet de perfection auquel notre moine nous convie. Quelle voie nous trace-t-il pour y arriver ? Quels moyens devons-nous employer pour parvenir à l'union intime de quiétude et de jouissance ? En un mot, quelle est l'ascétique de l'*Imitation* ?

Pour prendre son vol vers les hauteurs ambitionnées, il ne faut être retenu en bas par aucune chaîne, aucun fil ; il faut posséder la liberté d'esprit, de cœur et d'action. On a pu dire avec raison que l'auteur de l'*Imitation* fait consister son ascétique dans « la liberté de l'âme ».

Mais précisément — et c'est là la question — à quelles conditions et par quels efforts personnels, aidés de la grâce, pourrons-nous conquérir cette liberté et en user pour voler à l'union contemplative et fruitive ?

La condition première, c'est d'*abstraire* notre cœur de l'amour des biens visibles : « Stude cor tuum ab amore visibilium abstrahere. » L'*abstraction* s'appelle encore le détachement, le dépouillement, l'abnégation, la mort à soi-même et à tout le créé.

Cela fait, il faudra se replier, rentrer en soi pour faire régner Dieu seul sur ses pensées et ses affections : c'est la *simplicité d'intention* et la *pureté d'affection*.

Enfin, il faudra dépasser ses facultés ordinaires, s'élever dans la partie la plus intime, la plus haute, la plus profonde, qu'on appelle « la cime de l'esprit, le fond de

l'âme », où Dieu réside particulièrement et a coutume de se manifester au cœur pur et aimant (1).

I. — *L'abstraction.* — Il y a trois tendances naturelles dont il faut *abstraire* notre âme : 1° les tendances intellectuelles ou curiosités de l'esprit ; 2° les tendances affectives ou passions ; 3° les tendances sociales ou recherches des fréquentations, des familiarités, des conversations.

Curiosités intellectuelles. — Il importe, pour parvenir à la vie intérieure, pour entendre en nous le Maître divin, de discipliner notre amour naturel pour l'étude, de mortifier notre désir de savoir, par l'humble constatation de notre misère (ch. II), et en nous mettant à l'école du Maître unique, le Verbe (ch. III). Alors, nous saurons garder la prudence dans nos jugements et notre conduite (ch. IV) ; et, dans les saintes Ecritures, nous ne chercherons que la science d'aimer et servir Dieu, et, cette science-là, nous la trouverons (ch. V).

Notre moine, déplorant peut-être certains abus dont il était le témoin attristé, insiste maintes et maintes fois sur le tort que la curiosité d'esprit cause à la véritable vie spirituelle. Au troisième livre, le chapitre XLIII a pour titre : *Contre la science vaine et séculière* ; et l'avant-dernier de ce même livre sera : *Qu'il ne faut pas scruter les choses trop élevées et les secrets jugements de Dieu.* Enfin, il termine son œuvre entière par un dernier avis : *Qu'on ne doit pas scruter avec curiosité le mystère de l'Eucharistie* (2).

Tendances affectives. — Le cœur, comme l'esprit, a pour fin Dieu : tel est l'ordre. Il faut donc retirer le cœur de toute affection contraire à l'ordre, soit en son objet, soit en la manière de le poursuivre (ch. VI). Et dans la recher-

(1) Ce chemin d'ascétisme, à trois étapes, ne diffère pas de celui qu'indiquent, avec plus de précision didactique peut-être, mais équivalemment, Tauler (*Institutions*), l'Auteur de *l'Union à Dieu*, Louis de Blois (*Institutions*), sainte Thérèse (*Chemin de la perfection*).

(2) Notre moine reconnaît que la science considérée en elle-même, est bonne et dans l'ordre de Dieu. Lire : *Introduction*, p. 40.

che du vrai bien, il faut compter sur Dieu plutôt que sur les créatures ou ses qualités personnelles (ch. vii).

Relations sociales. — Dans ses relations, il y a à surveiller ses tendances à lier des amitiés, à imposer sa volonté ou sa manière de voir, à engager des conversations inutiles. — On abstrait son cœur de ces recherches vaines par la réserve dans les fréquentations, par l'abnégation de sa volonté et de son jugement, par la fuite ou la sanctification des conversations (ch. viii-x).

Mais comment arriver à faire en nous cette triple opération ? La pratique de ces opérations, c'est la mort à tout désir terrestre, la mort à nous-mêmes pour nous attacher « à Dieu de toutes les moelles de nos os... Si nous étions « parfaitement morts à nous-mêmes et sans nulle implica- « tion, alors nous pourrions *goûter* ce qui est divin et « éprouver quelque chose de la céleste contemplation » (ch. xi).

Et notre moine s'encourage et nous encourage dans cette lutte pour dégager notre âme de ses passions et de ses vices, malgré les contradictions extérieures (ch. xii), et les épreuves intérieures (ch. xiii) ; — et cet heureux état, nous le perfectionnons en nous par l'observance de la charité surnaturelle envers le prochain, mortifiant notre suffisance par un esprit large (ch. xiv), notre égoïsme par un dévouement surnaturel (ch. xi), notre amour-propre par une opportune condescendance (ch. xvi).

Et ces immolations, notre moine paraît en faire comme les premiers actes de vertu pour entrer et surtout pour persévérer en l'état religieux : « Il faut apprendre à te bri- « ser toi-même en bien des choses si tu veux te tenir en « paix et garder la concorde avec les autres. Ce n'est pas « une petite affaire de vivre en communauté, d'y vivre « sans reproche et d'y persévérer fidèle jusqu'à la mort » (ch. xvii).

Notre moine nous exhorte à poursuivre cette voie à l'exemple des saints, en entretenant en nous l'esprit de componction par le souvenir de nos fins dernières, par

l'oubli de toutes les créatures pour ne chercher que Dieu : « Quand on est parvenu à ce point de ne chercher sa con« solation dans aucune créature, alors on commence *à* « *savourer Dieu parfaitement* » (ch. XXI-XXV).

Mais, conclut-il : « *on n'avance qu'autant qu'on se fait violence à soi-même* », pour s'abstraire, se détacher des créatures et de soi.

II. — *Le recueillement ou vie intérieure* (L. II). — L'âme, s'étant abstraite et détachée de l'attrait des biens extérieurs, se replie en elle-même pour trouver Dieu et établir son règne en elle : « Rentrer en soi, dit le B. Albert, c'est monter vers Dieu. »

Le premier chapitre du second livre de l'*Imitation* nous présente un complet et bien suggestif tableau du travail ascétique qui s'accomplit en cette seconde étape sur la route de l'union contemplative, et dont les chapitres suivants ne sont que le développement.

Voici d'abord l'énoncé de ce travail : « Apprends à « mépriser les choses extérieures et à te donner à celles de « l'intérieur, et tu verras le règne de Dieu s'établir en toi. « Le royaume de Dieu, c'est la paix et la joie dans l'Esprit« Saint. »

Haut labeur, en vérité, mais quelle attrayante promesse ! « A l'homme intérieur, visite fréquente du Roi, doux « entretien, paix abondante, familiarité admirable au-des« sus de tout. »

Et quelle sera la consigne ? — « Fais place au Christ, et « refuse l'entrée à tous autres » ; c'est-à-dire, ne recherche en ton esprit qu'une chose, Dieu et sa gloire ; n'aie en ton cœur qu'un amour, Dieu et sa volonté sainte. — « Deux « ailes soulèvent l'homme au-dessus du terrestre : la sim« plicité et la pureté. La simplicité doit être dans l'inten« tion, la pureté dans l'affection : la simplicité tend à « Dieu, la pureté l'attire et le goûte. »

Au cœur simple et pur, selon notre moine, quatre précieux avantages sont assurés : la vraie liberté, la vraie

sagesse, la vraie joie, l'union intime avec Dieu (ch. IV). — Mais à quelle source puiser une telle vertu ? où se réfugier pour se mettre à l'abri des séductions extérieures ? — Notre moine n'a pas d'autre réponse à nous faire que celle fournie par les Tauler, les Suso, les François de Sales : « Allez à la Croix : contemplez celui qui est cru-« cifié, ce qu'il souffre et pour qui il souffre. Comment « demeureriez-vous insensible et ne l'aimeriez-vous pas « ardemment ? — Bien plus : édifiez-vous une demeure « en ses plaies sanglantes ; restez-y constamment par la « pensée et l'amour. » — « Si vous voulez me rencontrer, écrivait saint François de Sales, cherchez-moi dans les plaies de Notre-Seigneur, car c'est là que j'habite et que je vous donne rendez-vous. »

Un premier résultat de ces considératious habituelles de la sainte Passion sera d'enflammer notre amour, de nous faire « aimer Jésus par-dessus tout », et même de contracter « une amitié familière avec Jésus » (ch. VII-VIII).

Un second résultat sera de pratiquer une patience sanctifiante au milieu des épreuves et tribulations intérieures et extérieures.

« Si tu te réfugies avec dévotion en ces précieux stigma-« tes, et savoures un peu l'ardent amour du Crucifié, alors « tu n'auras aucun souci de ce qui t'accommode ou t'in-« commode, mais tu te réjouiras plutôt de tout opprobre « reçu, car l'amour de Jésus fait que l'homme se méprise « lui-même » (ch. I).

Heureux ceux qui servent Dieu non « en mercenaires », ne cherchant que des consolations, mais en « vrais amants de la croix » ! Hélas ! ces amants de la croix sont peu nombreux, et cependant la route de la croix est le chemin royal qui conduit au royaume de Dieu (ch. XI et XII).

III. — *L'ascension par la résignation totale de soi-même* (L. III). — L'âme va pouvoir enfin prendre son vol ; toutefois à une condition encore : ce sera de parfaire sans cesse son abstraction, son détachement des créatures et

d'elle-même, par l'abdication de sa volonté propre pour l'identifier avec celle de Dieu ; disons mieux, pour la remettre entièrement et simplement entre les mains de Dieu, afin qu'il en dispose à son gré. C'est ce sommet de l'ascétisme qu'on appelle ordinairement le don de soi, l'abandon de soi, le saint abandon. En l'*Imitation*, ce don, cet abandon est nommé la résignation de soi, c'est-à-dire la remise totale de nous-mêmes entre les mains de Dieu pour qu'il dispose de nous selon sa très haute et très sainte volonté. Dieu disait à sainte Gertrude : « Celui qui veut venir librement à moi, doit me résigner la clef de sa volonté. » La Sainte Vierge Marie faisait acte de résignation d'elle-même, quand elle répondait à l'ange : « Je suis la servante du Seigneur, qu'il me soit fait selon votre parole. »

L'âme, parvenue au recueillement habituel, reçoit dès lors plus directement les leçons du Bien-Aimé. Celui-ci d'abord la consolide dans une humilité très profonde (ch. IV-VIII). Elle marchera en sa présence « dans la Vérité », c'est-à-dire dans le sentiment très vif de son néant et du tout de Dieu, s'abaissant d'autant plus en elle-même que le Bien-Aimé l'élève davantage à la jouissance de la suavité divine.

C'est alors que l'âme prend de sa vocation à l'état religieux une idée plus complète et plus haute. Précédemment (liv. I, ch. XVII), l'état religieux lui a été présenté comme l'immolation, le broiement d'elle-même ; maintenant, c'est comme la résurrection à une autre vie, plus sublime : la vie totale pour Dieu et en Dieu (l. III, ch. IX). Elle se répand aussitôt en actions de grâces envers la bonté divine, et célèbre avec enthousiasme « l'état sacré de l'esclavage religieux qui rend l'homme égal aux anges, agréable à Dieu, terrible aux démons » (ch. X) (1).

Mais comment réaliser ce sublime idéal ? Par l'abandon complet de toute volonté propre, embrassant la volonté

(1) *Inroduction*, page 291 : Entretien sur la Vie d'oraison.

signifiée de Dieu avec une obéissance portée jusqu'à l'héroïsme à l'exemple de Jésus-Christ, et par le plein acquiescement à la volonté du bon plaisir divin. « C'est avec « crainte de Dieu et humilité de cœur qu'il faut souhaiter « et demander ce qui se présente à l'esprit ; et surtout il « faut tout *me remettre avec résignation propre* et dire : « Seigneur, vous savez ce qu'il y a de mieux, faites ceci ou « cela comme vous voudrez. Je suis entre vos mains, tour- « nez-moi et retournez-moi à votre gré. Me voici votre « esclave prêt à tout » (ch. xv). Et voilà l'héroïsme : « Que ce soit ma consolation de vouloir, de cœur, être « privé de toute consolation humaine ; et si la vôtre venait « à me manquer, que votre volonté en cette juste épreuve « me tienne lieu de souveraine consolation » (ch. xvi).

En conséquence, elle s'efforcera de garder la patience et la douceur au milieu des contradictions, des calomnies, des injures même ; et, sentant sa faiblesse, elle la confessera humblement à Dieu. C'est alors que, soupirant plus ardemment vers le Très-Haut, elle méritera de voir le Bien-Aimé répondre suavement à son appel (ch. xvii-xxi).

Il semble que l'ordre du Bien-Aimé a été : « Garde-toi en paix, car c'est dans la paix que j'habite et me révèle. « — Mais en quoi, Seigneur, consiste la paix ? — A t'offrir de tout cœur à la volonte divine, à ne te rechercher « en aucune chose ni grande ni petite, ni dans le temps ni « dans l'éternité ; en sorte que, estimant toutes choses à « leur juste valeur, tu ne cesses, avec un visage toujours « égal, de me rendre grâces, dans l'adversité comme dans « la prospérité » (ch. xxv).

La paix ascétique est nécessaire pour obtenir la paix mystique, cette paix qui, selon l'expression de saint Paul, surpasse tout sentiment, la quiétude dans la jouissance unitive de Dieu.

Et le Bien-Aimé continue son instruction : « Tu as « encore bien des choses à quitter, et si tu ne me les rési- « gnes pas, tu n'acquerras pas ce que tu demandes » (ch. xxxii). — « Quitte-toi et tu me trouveras. — Seigneur,

« combien de fois faut-il que je me résigne, et en quoi « dois-je me quitter ? — Toujours et à toute heure, dans « les petites choses comme dans les grandes... Ceux-là ne « parviendront jamais à la faveur de ma délicieuse fami- « liarité, qu'auparavant ils n'aient réalisé la résignation « intégrale et l'immolation quotidienne d'eux-mêmes, « sans laquelle ne subsiste, ni ne subsistera l'union frui- « tive. Je te le répète : Délaisse-toi, résigne-toi, et tu joui- « ras d'une grande paix intérieure. Donne tout pour le « Tout » (ch. XXXVII).

En d'autres termes : il faut immoler notre nature égoïste, ambitieuse, sensuelle et pédante, par la grâce qui est la charité même, qui est désintéressée, céleste et généreuse, modeste et douce (ch. LIV) (1).

Au disciple qui demande « un bref exercice, convenable pour la communion », le Maître divin répond : « Qu'est-ce « que je te demande davantage, sinon que tu t'appliques « à te résigner à moi complètement ? » (L. IV, ch. VI, VIII). — Et, à toutes les demandes de ferveur et d'union mystique, le Maître n'a qu'une réponse : « Résigne-toi ; « mes grâces intimes seront en proportion de ta résigna- « tion à mon bon plaisir. »

Concluons donc avec notre pieux moine (l. III, ch. LIX) :

Oui, nous nous abandonnons à Jésus, le Bien-Aimé, avec tous nos intérêts ; mais que lui nous bénisse et nous sanctifie, établissant en nous sa *demeure* pour s'y fixer, son *trône* pour y tout gouverner, son *temple* pour y recevoir nos hommages et nos supplications ; et que nous protégeant, nous soutenant, il nous conduise au terme convoité, « la patrie de l'éternelle lumière ».

JÉR.-M. DUMAS, S. M.

(1) Les six derniers chapitres du livre III sont comme la synthèse de la doctrine spirituelle de l'*Imitation*. *Introduction*, p. 437.

L'élément fondamental de l'état mystique

---

§ III. — Comment la passivité de l'amour divin apparaît dans notre conscience de façon a constituer l'état mystique.

Qu'il s'agisse des mouvements ordinaires de la grâce ou des instincts spéciaux de l'Esprit-Saint, ces mouvements et ces instincts n'en sont pas moins des ébranlements de notre propre psychologie, l'épanouissement en acte de nos puissances à nous. Et ainsi nous en prenons conscience comme de nos actes ordinaires, pas davantage, mais pas moins non plus.

Pas davantage, c'est-à-dire que leur qualité surnaturelle, ce qui fait qu'elles sont œuvres de grâce et opération de l'Esprit-Saint, nous échappe ; ou du moins le juste ne peut acquérir la certitude absolue que son acte d'amour de Dieu est le fruit de la vertu de charité. Car on ne pourrait le savoir de science véritable que par la connaissance du principe surnaturel de cet acte où de l'objet surnaturel sur lequel il porte. Sans doute nous avons pu démontrer que Dieu agit d'une façon spéciale dans le juste, et que le juste atteint Dieu sans intermédiaire en l'aimant (1). Mais cette démonstration s'appuyait sur la révélation divine qui a trait aux justes en général. Nul donc ne peut être sûr, à

(1) Art. 1er, *l'Hôte divin*.

moins d'une révélation touchant son propre cas, que lui-même agit sous l'impulsion de l'Esprit-Saint et aime de charité (1).

Pratiquement, néanmoins, l'homme a de quoi *conjecturer* qu'il jouit de l'état de grâce. Et saint Thomas nous en indique certains signes. La joie que nous prenons en Dieu, le mépris des choses du monde, la conscience de n'avoir point de péché mortel. Ne pourrait-on pas appliquer ici les paroles de l'Apocalypse (II, 17) : *Au vainqueur je donnerai une manne cachée, que nul ne connaît sinon celui qui l'a reçue...* ? Lorsqu'on jouit d'un bien, on en acquiert une douce expérience qu'il n'est pas donné aux autres d'éprouver... Ainsi nous connaissons expérimentalement les principes qui font partie de notre âme, par les actes qui en émanent. Nous percevons notre volonté lorsque nous voulons, et notre vie par le fait que nous vivons (2). » Mais quant à la grâce et à la charité, cette connaissance expérimentale demeure obscure et simplement probable, aussi longtemps que l'on vit sous le régime de la foi. Car une habitude naturelle acquise pourrait suffire, à la rigueur, pour expliquer ces actes d'amour et ce contentement tels qu'ils apparaissent à la conscience. Notre expérience n'est certaine que touchant les actes de notre psychologie naturelle dans la mesure où celle-ci entre en jeu. D'ailleurs c'est ce qui importe le plus dans la question présente.

Les quelques traits que saint Thomas notait à l'instant pour nous caractériser l'âme qui se trouve en droit de conjecturer son état de grâce, tous les bons chrétiens peuvent les vérifier eux-mêmes.

Ils croient en un Dieu, créateur de toutes choses, législateur et sauveur des âmes, rémunérateur de la vertu et vengeur du vice. Ils savent que ce Dieu, partout présent, voit et juge tout, et ils vivent dans l'obéissance à ses lois,

(1) Iª IIªᵉ, q. 112, a. 5 ; *De Veritate*, qu. 10, a. 10.
(2) Iª IIªᵉ, q. 112, a. 5 corp. et ad 1.

évitent soigneusement toute transgression grave de ses préceptes, ou du moins sont en peine s'il leur est échappé en passant de pécher mortellement, et ils n'ont pas de calme qu'ils n'aient confessé cette faute et obtenu du prêtre le pardon divin. Ils savent que Dieu est tout-puissant, partout agissant, et ils l'invoquent spontanément dans leurs besoins, dans leurs souffrances physiques ou morales, comme ils le remercient quand les choses vont à leur gré. Ils lui parlent dans leurs prières comme à un être réel, à une personne vivante, à un Père qui est bon et qui nous veut du bien, sûrement, même quand il semble nous envoyer des malheurs.

Et il y a dans leur âme, à l'état latent, prêt à émerger dès qu'ils se recueillent, un sentiment de vénération filiale pour Dieu, et un véritable abandon à sa sainte Providence.

Tous ces actes, ils les font simplement, parce que, croyant à ce qu'enseigne l'Eglise, ils ont compris que dans ce cas il faut agir de telle et telle façon. Ils en ont peu à peu pris l'habitude qui maintenant fait corps avec leur vie.

Mais dans la monotonie de cette existence persiste une joie paisible, souvent à peine perceptible, de se sentir à Dieu, de poser librement, soi-même, des actes qui mériteront de le voir un jour, de jouir par avance de cette possession fermement espérée. Et cela constitue déjà, on peut le dire, un savourement de la charité dont ces chrétiens vivent, inconsciemment, et qui coopère avec eux sans être aperçue, qui s'insinue dans tout leur organisme psychologique comme une onction, mystérieusement. Il semble que c'est eux-mêmes, tout seuls, qui font leur vie. Mais « l'Esprit leur rend témoignage qu'ils sont fils de Dieu, par l'effet de l'amour filial qu'il produit en eux » (1).

Telle est, sommairement esquissée, l'expérience religieuse chez une foule de chrétiens fervents.

(1) Saint Thomas, *in Rom.* viii, 16.

Encore qu'on ne passe point par un saut brusque, je le répète, de cette expérience déjà remarquable, à une vie mystique très caractérisée, — il est de fait cependant que celle-ci se présente d'une tout autre manière.

Au lieu de cette activité où l'on faisait tout de soi-même, c'est une sorte de passivité sous une influence étrangère.

Tandis que l'homme s'excitait à l'action par des considérations diverses, il se sent emporté d'un mouvement subit, inattendu, bien que désiré et consenti ; il est pris d'une sorte de vertige profond et délicieux, semblable en partie à ces élans d'amour qui surgissent à l'apparition d'un objet auquel tout notre être aspirait confusément.

Mais ici ce n'est pas seulement l'objet qui se présente d'une façon séduisante, le mystique éprouve comme un influx d'énergie spirituelle qui l'y porte, en le soulevant au-dessus de lui-même. Sa personnalité semble transformée par la présence d'une âme supérieure, qui joue par rapport à la sienne le rôle de celle-ci vis-à-vis de son corps. Or, nous l'avons prouvé dans nos premiers articles, le Saint-Esprit est en un sens l'âme de notre âme, et si son action se cache ordinairement dans les profondeurs de notre subconscience, il nous accorde parfois des impulsions extraordinaires qui sont bien de nature à donner le sentiment de ces interventions étrangères et pourtant très intimes que nous venons de mentionner.

Qu'en résulte-t-il ?

Dans cette exaltation d'amour, Dieu, l'objet aimé, apparaît sous un aspect tout nouveau. C'est comme un lever d'aurore sur la terre où rien n'a été changé, et où tout cependant semble renouvelé. De Dieu on n'a pas acquis une autre *conception*, mais c'est la *conviction* qui s'est emparée de l'âme. Jusque-là il n'était guère qu'un concept mort, et voici qu'il apparaît soudain comme une réalité vivante.

Rien d'étonnant, car si les êtres sont très réels en eux-mêmes, indépendamment de nous et des rapports que nous entretenons avec eux, ils n'existent vraiment pour

notre conscience que dans la mesure où notre cœur s'y trouve engagé. A ses yeux, chacun de nous occupe le centre du monde, et les choses vont s'échelonnant autour de lui, dans une lumière plus ou moins précise, suivant le degré d'affectivité par où notre âme s'attache à elles. Au-delà de ce cercle, ainsi délimité, plus rien ne compte pour nous.

Ne voit-on pas des hommes passionnés d'amour pour un seul objet, parfois bien misérable en lui-même, mais qui les accapare à un tel point qu'ils ne voient plus rien d'autre? Tout le reste est devenu à leurs yeux comme n'existant pas. Et l'on sait comme ils font bon marché des choses et des personnes les plus sacrées, pour peu que l'être aimé en exige le sacrifice. Vient-il à disparaître, détruit par la mort, leur âme ne regarde plus le monde entier qu'avec indifférence :

Un seul être vous manque, et tout est dépeuplé.

Inutile d'en dire plus long. C'est assez pour la question qui nous occupe... Ce qui est la plupart du temps folie dans l'amour humain perverti n'est que sagesse dans la charité. Quand, soulevée par l'instinct du Saint-Esprit, ainsi que nous l'avons vu, l'âme concentre sur Dieu toutes les forces vives de son amour, alors elle le « réalise » comme l'être unique au monde, et c'est à bon droit. Les autres choses ne comptent plus guère sinon dans la mesure où elles participent à sa bonté, et c'est l'exacte vérité.

Supposez un savant théologien qui n'a pas la charité au cœur. Il pourra parler de Dieu avec une grande virtuosité, organiser les concepts et dérouler les syllogismes, tout comme un mathématicien qui résout un problème d'algèbre. En définitive le Dieu de ce théologien n'est pas plus pour lui que les *a* et *b* de l'algébriste.

Voici au contraire une pauvre femme ignorante qui ne connaît rien que les formules du catéchisme touchant les

mystères chrétiens, de la Sainte Trinité à l'Eucharistie ; mais par la grâce d'en haut qui l'anime, Dieu est tout pour son cœur. Un jour notre théologien vient à prêcher dans l'église de son village, il met sa science à la portée des humbles et parle de la bonté du Père céleste. L'humble femme écoute avidement et, l'âme saisie par cette divinité que le prédicateur manie dans son discours à la facon d'une idée théorique, elle pleure d'attendrissement en présence du bon Dieu. C'est son amour qui donne tant de *vie pour sa conscience* au Dieu que le théologien *sait* seulement *être vivant*.

N'est-ce pas ce que voulait dire saint Thomas quand il parlait de cette connaissance de Dieu que les simples puisent dans la ferveur de leur amour, mieux que les théologiens dans leur seul génie ? *Illa notitia... viget in ferventibus divino amore... et talem notitiam perfecte non habent qui amore ipsius non accenduntur.* La bonté divine leur apparaît comme le terme de toutes leurs aspirations, et ils la sentent en eux comme la source jaillissante de bienfaits innombrables : *quâ [notitiâ] cognoscunt divinam bonitatem in quantum est finis, — et in quantum est largissime in eos profluens beneficia* » (1).

De ces deux aspects signalés par saint Thomas nous n'avons vu encore que le premier. Mais l'autre n'est pas moins important, et nous devons l'examiner aussi. Il n'y a pas chez le mystique qu'une projection de son amour dans la bonté suprême à laquelle il s'attache et qui devient vraiment le tout de sa vie. Son âme éprouve, à ce moment, une profusion extraordinaire de bienfaits qui découle de cette source divine.

Et du coup quelle différence nouvelle entre lui et notre théologien de tout à l'heure ! L'expérience d'un enfant qui goûte le miel n'est-elle pas infiniment plus persuasive qu'un volumineux traité de chimiste qui en analyse la composition? Ainsi, tandis que le théologien expose à

(1) I Sent., d. 15, qu. 4, a. 2, ad 4.

l'aide de sa raison les diverses perfections divines, le mystique peut dire : « Dieu, c'est de Lui que me viennent cet amour, cette suavité, cet ordre et cette paix que j'éprouve en moi. » Et des effets à la cause l'inférence peut être si rapide qu'abrégeant tout naturellement il dira : « Je sens Dieu. » Saint Thomas, après Denys, fait l'éloge de Hiérothée qui fut tout à la fois théologien et mystique. Il avait appris par l'étude la science spéculative de la divinité, mais il sentait aussi l'impression de cette divinité au dedans de lui. *Non solum discens, sed et patiens divina* (1).

De même saint Bernard. Dans un de ses sermons sur le Cantique, il en appelle ainsi à son expérience personnelle pour décrire les visites de l'Epoux. « Le Verbe est venu en moi... Je suis insensé de raconter ces choses... mais cela s'est produit, et plusieurs fois. J'ai senti sa présence. Je me souviens qu'il était là. Parfois, j'ai pu pressentir son arrivée, mais jamais je n'ai pu sentir son entrée, pas plus que sa sortie... Et j'ai connu que c'était vrai ce que j'avais lu, savoir qu' « en lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes ».

« Mais vous demandez comment je peux connaître la présence de celui dont les voies sont impénétrables. Sitôt qu'il est présent il réveille mon âme endormie ; il meut, il amollit, il blesse mon cœur dur comme la pierre et malade ; il se met à arracher et à détruire, à édifier et à planter, à arroser ce qui est sec et aride, à éclairer ce qui est dans les ténèbres, à ouvrir ce qui est fermé, à réchauffer ce qui est froid, à redresser ce qui est tortueux, à aplanir ce qui est raboteux. Et ainsi, quand l'Epoux entre dans mon âme, je reconnais sa présence, comme je vous l'ai déjà dit, au mouvement de mon cœur (2). »

L'âme mystique ne s'arrête pas à ces quelques manifestations de l'action de Dieu qu'elle expérimente. C'est tout l'être divin que son amour embrasse. Car, on le sait, la

(1) IIa IIae, qu. 45, a. 2.
(2) *Serm. in Cant.*, LXXIV, nos 5 et 6.

tendance d'amour procède bien autrement que les facultés de connaissance. Celles-ci ne perçoivent les objets que selon la représentation qu'elles en portent ou qu'elles en reçoivent conformément à leur nature propre, tandis que les puissances affectives appliquent l'âme aux réalités selon ce qu'elles sont en elles-mêmes (1). Il s'ensuit qu'on peut aimer plus qu'on ne connaît, aimer parfaitement une chose dont on n'a qu'une idée sommaire. N'est-ce pas évident pour les sciences ou les arts? Que de gens les apprécient beaucoup, alors qu'ils les connaissent à peine! Or il en est ainsi pour Dieu. Notre cœur peut l'aimer en lui-même, alors que notre esprit n'arrive pas à découvrir sa nature intime (2).

Bien plus, on remarquera que l'obscurité où demeure l'objet aimé, en dépit de nos efforts de pénétration, ne fait qu'aviver, surexciter l'amour, qui, poussant au-delà et embrassant la réalité totale, s'attache, plus encore qu'à l'aspect connu, à cet inconnu ardemment désiré, qu'il ferait si bon voir quand le peu qu'on en perçoit est déjà si beau (3). Les aveugles, dénués du sens qui nous permet le mieux de prendre possession du monde, ont plus que les autres, toutes proportions gardées, la conscience affec-

(1) Iª IIªᵉ, qu. 22, a. 2.

(2) Iª IIªᵉ, qu. 27, a. 2, ad 2.

(3) Jean de Saint-Thomas, in Iªᵐ IIªᵉ, qu. 68-70, disp. 18, nº 11-12 : « Amor et affectus licet ex parte rei amatae non possit aliud experiri et attingere quam quod sibi proponitur, quia non potest ferri in incognitum et non propositum, tamen ex parte modi attingendi potest plus et meliori modo experiri et uniri objecto quam per intellectum sibi proponatur, quia stat bene quod per intellectum sibi proponatur obscure et involute et ex hac parte imperfecte, et tamen voluntas fertur in ipsum objectum immediate et in se; sicut facit charitas, etiamsi per fidem sibi proponatur Deus obscure; imo voluntas aliquando solet tanto ardentius desiderare rem in se ipsa videre et frui, quanto sibi per velamina occultatur, quia licet non proponatur sibi res ut est in se, sed sub testimonio extrinseco, tamen hoc in illo velamine proponitur quod plus latet de re quam cognoscatur et manifestetur; et illud plus quod latet, plus etiam desiderat voluntas illique initur affectus, quod nescit proponere intellectus. »

tive de la richesse de la nature, en même temps que la peine d'être privés de ces yeux dont, à leur idée, nous ne tirons pas assez profit. Tel est le mystique. Il ne peut voir Dieu, et néanmoins, grâce à un élan de son cœur, il franchit le mystère, pour aimer ce Dieu en lui-même, dans son essence infinie. Dès maintenant il l'embrasse sans intermédiaire, en attendant le jour où la vision remplacera les ténèbres de la foi pour aller de pair avec la charité qui n'aura pas à changer (1).

De là chez ces âmes un mélange de jouissance et d'angoisse, joie de savourer la présence de l'Hôte divin, et en même temps besoin de le connaître mieux, avec prédominance de l'un ou de l'autre sentiment selon les phases de la vie mystique, et aussi selon les tempéraments. Car les tempéraments se reflètent jusque dans ces états supérieurs. Beaucoup s'en étonneront. On se figure communément que le surnaturel détruit la nature et que les saints sont tous façonnés sur le même modèle. Mais non. Que l'on compare donc saint Jean de la Croix et sainte Thérèse, saint François de Sales et sainte Jeanne de Chantal. C'étaient des amis intimes pourtant et des collaborateurs. Ils ont participé aux mêmes œuvres religieuses. Ensemble ils ont médité, éprouvé, propagé leur doctrine spirituelle. Eh bien, au Carmel la réformatrice insiste davantage sur les enivrements et les suavités, le réformateur a mieux décrit la nuit de l'âme, ses épreuves et ses tourments. A la Visitation, c'est le contraire. Tandis que le fondateur s'étend aveo complaisance sur la douceur de vivre avec Dieu, la fondatrice ressent plutôt les sécheresses spirituelles et l'angoisse de ne pas jouir à son gré de l'Ami divin.

Mais ce sont les expressions diverses d'un même sentiment profond commun à tous les mystiques, cette conviction toute personnelle de l'existence effective de Dieu, cette conscience éprouvée de son omniprésence et de sa providence universelle. On n'aura pas manqué de noter tout à

(1) Iª IIªᵉ, qu. 66, a. 6 ; IIª IIªᵉ, qu. 23, a. 6.

l'heure au passage le mot de saint Bernard : « Et j'ai connu alors que c'était vrai ce que j'avais lu, savoir qu'en lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes. »

Saint Thomas, qui choisit très soigneusement ses termes, dit de cette connaissance de Dieu qu'elle est « expérimentale » (1), ou mieux encore, « quasi-expérimentale (2) ». C'est bien ainsi, « quasi-expérimentale », car, à proprement parler, le sujet ne sent immédiatement que son état affectif ; et c'est en quoi diffèrent, — tout en se ressemblant beaucoup par ailleurs, — la conscience que nous prenons de notre âme, « par sa simple présence » (3), et le sentiment mystique de l'habitation de Dieu en nous.

Cette expérience, le Docteur angélique l'attribue au don de sagesse, interprété d'après son sens latin de « sapida scientia ». On peut se rappeler ce que nous avons dit sur ce point dans un précédent article (4).

En résumé, le mystique prend une conscience plus ou moins vive de Dieu dans un savourement extraordinaire de sa charité qui se trouve soudainement émue au-dedans de lui-même. De la sorte, se réalise la promesse réconfortante que le Christ fit à ses apôtres, au dernier soir de sa vie terrestre : « Je prierai le Père, et il vous donnera un autre Consolateur, pour qu'il demeure toujours avec vous ; c'est l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit point et ne le connaît point ; mais vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure au milieu de vous, et il sera en vous. Je ne vous laisserai point orphelins ; je viendrai à vous. Encore un peu de temps, et le monde ne me verra plus ; mais vous, vous me verrez, parce que je vis, et que vous vivrez. En ce jour-là vous connaîtrez que je suis en mon Père, et vous en moi, et moi en vous. Celui qui a mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime ; et celui qui m'aime sera

(1) Iª, qu. 43, a. 5, ad 2.
(2) I Sent., d. 14, qu. 2, a. 2, ad 3 ; d. 15, qu. 2, ad 5.
(3) Iª, qu. 87, a. 1.
(4) *La Vie Spirituelle*, mars 1920, p. 391.

aimé de mon Père ; et moi je l'aimerai et je me manifesterai à lui. » Judas, non pas l'Iscariote, lui dit : « Seigneur, comment se fait-il que vous vouliez vous manifester à nous et non au monde ? » Jésus lui répondit : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous ferons chez lui notre demeure (1). »

Saint Thomas d'Aquin résume tout ce discours et l'explique en ces termes : « L'amour même que nous avons pour les choses divines fait qu'elles se révèlent à nous... *Ex ipsa divinorum affectione provenit manifestatio eorumdem, secundum illud : Si quis diligit me, diligetur a Patre meo, et ego diligam eum et manifestabo ei meipsum* (2).

Sans doute cette proposition de notre auteur comme les paroles de Jésus impliquent davantage qu'une simple expérience de la charité divine. Nous aurons à y revenir dans notre prochain article pour compléter les vues de celui-ci. Mais force est bien de reconnaître qu'il s'y trouve ce sentiment-là d'abord et surtout. Et l'on se rend compte alors que cette manifestation de Dieu, affirmée des mystiques comme une chose très réelle, n'en demeure pas moins ineffable.

Certaines personnes qui sont en cet état, déclare saint Jean de la Croix, voudraient bien le faire connaître à leurs directeurs, mais elles n'en trouvent ni le moyen ni la force. « De là vient leur répugnance à s'expliquer, surtout quand il s'agit d'une contemplation déjà si délicate en elle-même que l'âme s'en rend compte à peine. Elles ne peuvent parler alors que de la paix, la satisfaction ou le contentement de leur âme, ou dire qu'elles ont éprouvé la présence de Dieu, et que, d'après elles, tout va bien. Rien de précis sur la faveur reçue, tout se borne à ces termes généraux ou à d'autres semblables (3). »

(1) Jean, XIV, 16-23.
(2) *De Veritate*, qu. 26, a. 2, ad 18.
(3) *Nuit obscure*, liv. II, chap. XVII.

Le Seigneur dit dans les Dialogues de sainte Catherine de Gênes : « Chacun s'en émerveille, trouve que c'est chose excellente, et en ressent en quelque sorte l'envie, bien que l'œuvre ne puisse être comprise que par celui qui en fait l'expérience. Car cet amour intime, pénétrant et suave que la créature sent dans son cœur, ne se connaît pas et ne peut s'exprimer et se comprendre que par l'intelligence d'affection en laquelle l'homme se sent occupé, lié, transformé, content, pacifique et ordonné (1)... »

« L'âme goûte cette paix au plus intime d'elle-même, écrit sainte Thérèse, mais sans savoir d'où ni comment elle lui est venue. Dans cet état elle ignore souvent ce qu'elle doit faire, ou désirer, ou demander. Il lui semble avoir trouvé tout ce qu'elle pouvait désirer, mais elle ignore ce qu'elle a trouvé ; et moi-même je ne sais, je l'avoue, comment en donner l'intelligence (2). »

Seul celui qui a éprouvé ce phénomène est capable de saisir ce qu'on essaie d'expliquer. Allez donc faire comprendre l'amour à quelqu'un qui n'a jamais aimé. Or « c'est le cantique de l'amour, dit saint Bernard ; nul ne saurait le chanter, si l'onction ne le lui a enseigné, si l'expérience ne le lui a appris... Ce n'est pas un frémissement de la bouche, c'est un hymne du cœur ; ce n'est pas un bruit des lèvres, mais un mouvement de joie ; ce sont les volontés qui sont en harmonie, non les paroles. On ne l'entend pas au dehors, il ne retentit pas en public ; personne ne l'entend que celle qui chante et celui à qui elle le chante, l'épouse et l'époux. C'est un chant nuptial où sont exprimées les chastes et délicieuses étreintes des âmes, l'accord des sentiments et la mutuelle correspondance des affections. L'âme novice ne le sait pas. Pour le chanter il faut qu'elle ait atteint l'âge parfait, l'âge nubile, et que, par ses vertus, elle soit devenue digne de l'époux... L'amour a sa langue propre. Quiconque n'aime pas ne saurait l'entendre. De

(1) *Dialogues*, 3e partie, ch. I.
(2) *Vie par elle-même*, ch. XIV.

même qu'on ne comprend pas un discours grec ou latin, si l'on ne sait le latin et le grec, ainsi pour celui qui n'aime pas, le langage de l'amour est un langage barbare (1). »

C'est pourquoi, voulant tout de même décrire vaille que vaille l'état de leur âme, les mystiques recourent d'ordinaire aux images et aux mots dont on se sert pour exprimer l'amour humain, et l'amour le plus passionné. Le Cantique des Cantiques est leur livre préféré. Ils lui empruntent son vocabulaire. Toucher délicieux, caresse, baiser, étreinte, embrassement, reviennent sans cesse dans leurs pages.

D'autres fois ils comparent ce qu'ils éprouvent aux expériences sensibles qui leur sont les plus chères, et où se trahissent leurs goûts naturels. « C'est comme si l'on respirait un très doux parfum, dit souvent sainte Thérèse... L'âme respire je ne sais quelle suave odeur (2). » Saint Jean de la Croix, poète espagnol du XVIe siècle et contemporain des explorateurs du nouveau monde, s'exprime ainsi dans son *Cantique Spirituel* :

En mon Bien-Aimé je trouve les montagnes,
Les vallées solitaires et boisées,
Les îles étrangères,
Les fleuves retentissants,
Le murmure des zéphirs caressants,
La nuit paisible
Au moment des premières lueurs de l'aurore,
La musique silencieuse,
La solitude harmonieuse,
La cène qui charme et augmente l'amour (3).

Un mystique du siècle dernier, qui avait rêvé pendant sa première jeunesse, avec son ami Charles Gounod, de se consacrer à la musique, et qui disait sur la fin de sa vie :

(1) *Sermones in Cantic.*, I, n° 11 ; LXXIX, n° 1.
(2) *Château*, quatrième dem., ch. II ; sixième dem., ch. II; *Pensées sur le Cantiq.*, ch. IV.
(3) *Le Cantique spirituel*, strophes XIV et XV.

« Au dehors j'ai quitté la musique, mais la musique ne m'a jamais quitté », Mgr Gay, s'exprimait ainsi dans une de ses lettres datée de Chamonix : « J'avais de la musique plein l'âme, plein le cœur, plein la tête; et encore une musique morale bien autrement belle que celle qui se peut formuler par des sons ! Dieu était au fond et au sommet de tout cela; car c'est par lui que tout commence et que tout s'achève. Il est donc bon de tout lui rapporter : c'est justice et c'est bonheur aussi, car, grâce à sa sagesse, bonheur et vérité, satisfaction et vertu, récompense et devoir ne sont qu'une même chose (1). »

Saint Ignace d'Antioche écrivait aux Romains ces paroles que seul un habitant des pays chauds de l'Orient pourrait apprécier comme il convient : « Il n'y a plus en moi d'ardeur pour la matière, il n'y a qu'une eau vive, qui murmure au-dedans de moi et me dit : « Viens vers le Père. » Je ne prends plus plaisir à la nourriture corruptible ni aux joies de cette vie... » (2)

Ecoutons encore saint Augustin, l'homme d'Afrique aux sens si affinés, aux yeux toujours séduits par la lumière : « Mes yeux, disait-il, aiment les formes belles et variées, les couleurs brillantes et fraîches. Mais qu'elles n'assujettissent pas mon âme ! Que Dieu, qui les a faites, l'assujettisse ! Ces choses sont bonnes, sans doute, mais Dieu seul est mon bien, et non pas ces choses. A chaque instant du jour, elles viennent frapper ma vue quand je veille, et elles ne me laissent pas de repos, comme m'en laissent les voix et les chants, et quelquefois le monde entier, quand tout est silence. Car la reine des couleurs elle-même, cette lumière, qui se répand sur toutes les choses que nous voyons, ne cesse, depuis le matin jusqu'au soir, de me caresser de son frôlement imperceptible, lors même que je ne pense point à elle, et que je suis occupé de tout autre chose. Elle pénètre en moi avec une telle

(1) *Correspondance de Mgr Gay*, t. I, p. 22.
(2) Dom Leclercq, *Les Martyrs*, t. I, p. 55.

force, que, si elle m'est soudainement enlevée, je la désire, et je la cherche, et que si elle est absente longtemps, mon âme en est contristée (1). » Le même saint Augustin décrivait ainsi son amour de Dieu : « Ce qui n'est pas douteux, ce qui est certain pour ma conscience, c'est que je t'aime, Seigneur. Tu as frappé mon cœur de ta parole, et je t'ai aimé. Mais voici qu'autour de moi, le ciel et la terre, et tout ce qui est en eux, me disent de t'aimer, et ne cessent de le dire à tous les hommes, afin qu'ils n'aient point d'excuse... Qu'est-ce donc que j'aime lorsque je t'aime ? Ce n'est pas la beauté d'un corps ni une grâce éphémère, ni la candeur de cette lumière que voici et qui est si amie de mes yeux, ce ne sont point les douces mélodies des cantilènes et des chants de toute espèce, ni l'odeur suave des fleurs, des parfums, des aromates, ni la manne, ni le miel, ce ne sont point des membres faits pour les embrassements de la chair. Non, ce n'est pas cela que j'aime, lorsque j'aime mon Dieu, et cependant j'aime une lumière, un chant, un parfum, une nourriture, et je ne sais quels embrassements lorsque j'aime mon Dieu : lumière, parfum, nourriture, embrassements de l'homme intérieur que je suis, en qui resplendit pour mon âme une lumière qui franchit les espaces, où résonne une musique que le temps n'emporte point, où s'exhale un parfum que les souffles ne peuvent dissiper, où l'on savoure un aliment que l'avidité ne diminue pas, où se nouent des attachements que ne rompt point la satiété. Voilà ce que j'aime quand j'aime mon Dieu ! (2) »

Que signifient toutes ces expressions, et tant d'autres empruntées par les mystiques aux perceptions des sens, sinon la même chose encore que les comparaisons d'amour déjà citées, c'est-à-dire que l'état contemplatif se trouve constitué dans son fond par une expérience affective ? En effet, on a beau chercher, l'amour qui veut s'exprimer

(1) *Confessions*, liv. X, ch. XXXIV (trad. L. Bertrand).
(2) *Ibid.*, liv. X, ch. VI.

ne le peut faire qu'en termes de connaissance. Or ce sont les perceptions immédiates de la connaissance sensible qui fournissent les termes les moins disproportionnés. Car, suivant la très fine remarque de saint Thomas, « c'est le propre des sens de ne connaître que les choses présentes. En effet l'imagination se figure les choses corporelles, même en l'absence de celles-ci ; l'intelligence conçoit les raisons universelles lorsque les objets particuliers sont absents, aussi bien que lorsqu'ils sont présents. Dans ces conditions, l'acte de la puissance affective étant inclination à la réalité même, on donne, en vertu d'une certaine analogie, le nom de sens, de sentiment, *sensus*, à l'application de la puissance affective à son objet, à cette application qui fait qu'elle y adhère et l'expérimente en quelque sorte par la complaisance qu'elle y prend... D'où cette parole de la Sagesse (I, I) : « Sentez la bonté du Seigneur (1). »

Nous tenons donc, semble-t-il, l'explication fondamentale, — je ne dis pas totale, — des confidences que les mystiques nous ont faites. C'est bien en savourant leur charité qu'ils trouvent Dieu et le possèdent.

F.-D. Joret, O. P.

(1) Ia IIae, qu. 15, a. 1.

LES MAITRES ET LES MODÈLES

La contemplation d'après Louis de Blois

Le but de toute l'ascèse chrétienne, la fin que devrait poursuivre toute âme baptisée en exerçant les vertus surnaturelles, c'est l'union à Dieu, union strictement spirituelle à un Être qui est pur Esprit, union commencée dans la foi et les désirs ardents de l'amour, en attendant qu'elle s'achève dans la pleine possession de la vision face à face. Ainsi Dieu l'a voulu, dans sa tendresse infinie pour sa pauvre créature qu'il s'est réconciliée dans le sang de son Fils. Le Sauveur n'est venu en ce monde, ne s'est offert en victime, n'a travaillé et n'a peiné que pour nous faciliter cette union vivante à notre Créateur. Nous en recevons le germe au jour de notre baptême, la grâce divine la développe en nous, et les sacrements nous y maintiennent en nous faisant vivre de la vie même de Dieu.

Cette union à Dieu, dès ici bas, est faite pour tous, pour le chrétien le plus humble et le moins favorisé des dons de l'intelligence aussi bien que pour le docteur le plus versé dans les voies spirituelles. Et Dieu se sert, pour la faire naître et la conduire à son plein épanouissement, d'une grande variété de moyens, proportionnés aux dispositions de chacun. Il se contente des moindres désirs et des aspirations les plus ordinaires pour élever les âmes jusqu'à

lui, les embraser des feux de son amour et les faire adhérer de toutes leurs forces au bien suprême qu'elles ont trouvé en lui. Les plus simples exercices de piété sincère ont souvent plus de prix à ses yeux que les actes qui nous semblent héroïques, et il est d'expérience quotidienne que Dieu se plaît à récompenser les efforts des plus petits.

Il est cependant un moyen vraiment authentique de parvenir plus rapidement et plus sûrement à l'union divine, c'est *la contemplation* assidue du divin objet de notre amour. Qu'est-ce exactement que la contemplation, cette réalité dont le nom est si souvent prononcé sans que les contours en soient toujours bien nets? C'est notre Louis de Blois qui nous le dira avec toute la grande tradition chrétienne et monastique à laquelle il appartient. Louis de Blois n'a pas écrit de traité spécial de la contemplation, tandis qu'il se complaît dans la description de l'union mystique. C'est qu'il considère celle-là comme l'aboutissement dernier de toute vie surnaturelle ; mais il est facile de se rendre compte que pour lui le vrai chemin pour en arriver là est la contemplation ; ses traités ascétiques sont remplis de cette idée, et tout particulièrement son *Institution spirituelle.*

En une page de son *Paradis de l'âme fidèle* qui rappelle les recommandations de sainte Thérèse à ses sœurs, l'Abbé de Liessies donne bien à entendre, il est vrai, que tous ne sont pas aptes à suivre la voie de la contemplation. Leur nature trop lente ou trop légère ne les a pas disposés à ce genre d'exercice; ils auraient bien tort de s'y maintenir coûte que coûte, puisqu'il est évident qu'ils n'en profitent pas. Que ceux-là se contentent d'occupations plus humbles, et qu'ils n'aillent pas s'en chagriner. Après tout il importe peu que l'on prenne tel ou tel chemin, pourvu qu'on parvienne à la charité. Les voies sont nombreuses qui y mènent sûrement : telle peut être praticable pour l'un, qui pour un autre serait nuisible et dangereuse. Que chacun choisisse donc celle qui convient à ses moyens

particuliers (1). » Louis de Blois l'écrit à l'un de ses correspondants : « Pour plusieurs, le recueillement continuel de la contemplation recommandé dans l'*Institution spirituelle* est un exercice qui dépasse leurs forces... qu'ils s'attachent donc à suivre une voie plus humble (2). » Cette réserve était nécessaire pour calmer les âmes de bonne volonté et les consoler de l'incapacité où elles sont de s'adonner à la contemplation. Mais ce n'est qu'une exception. Le désir du Seigneur serait de mener toutes les âmes par cette voie royale. « Il ne contraint personne, remarque notre auteur, mais il voudrait, les obstacles étant écartés, *nous élever tous à sa connaissance* et nous unir à lui (3). » Point n'est besoin pour cela de dons particuliers. L'attention, la réflexion, la science acquise sont certes fort utiles pour l'esprit qui veut progresser dans la connaissance de Dieu, mais la docilité de l'âme et son application à l'objet de son amour sont beaucoup plus indispensables. Aussi « ceux mêmes qui sont simples et ignorants peuvent parvenir à la science de la théologie mystique et à l'union. Pour cela, en effet, il n'est point requis de posséder une pénétration d'esprit particulière, mais simplement la pureté et l'humilité du cœur, la liberté et le dépouillement de l'esprit, et la ferveur de l'amour. L'humble et ardent amour y conduit mieux que la subtilité et la perspicacité de l'intelligence. Que dis-je, plus on sera remarquable pour l'intelligence et les connaissances acquises, plus on sera éminent en science, et plus on devra se faire petit, pauvre et dépouillé d'esprit, sous peine de ne point pénétrer les arcanes de cette sagesse que Dieu seul enseigne. C'est ce que nous faisait entendre notre Sauveur lorsque, tressaillant en esprit, il dit à son Père : Je vous

(1) *Paradisus animae fidelis*, c. XXIII ; édition latine des Œuvres de Louis de Blois, p. 22.

(2) Lettre insérée dans son *Margaritum spiritale*, ou « Perle spirituelle », l. IV, § IX ; éd. latine, p. 531.

(3) *L'Institution spirituelle*, c. V, trad. française des Bénédictins de Wisques, t. II, p. 36.

rends gloire, Père, Seigneur du ciel et de la terre, de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents, et les avez révélées aux petits (1). »

Au reste nous avons été créés à l'image de Dieu et dotés de trois merveilleuses facultés spirituelles pour jouir de Dieu dès la vie présente : « de la mémoire, pour nous souvenir de lui ; de l'intelligence, pour que nous pénétrions graduellement dans sa connaissance au moyen de la foi et de la contemplation ; de la volonté, par laquelle nous fixons en lui notre choix et notre amour. Pourquoi donc flétrir ces admirables puissances de notre âme en les abaissant à la pensée, à l'étude, à l'amour des seules choses d'ici-bas ? (2) » Elles sont faites pour nous mener à Dieu ; c'est les avilir que de les employer à la recherche exclusive des biens temporels. C'est au contraire en consacrer la noblesse que de les réserver pour Dieu.

L'exercice normal de nos facultés maîtresses doit nous conduire logiquement à la contemplation de la vérité divine. Car, d'après la théorie chère aux mystiques du moyen-âge et que Louis de Blois reprend en raccourci dans l'introduction à son *Institution spirituelle*, nous sommes doués dans la partie la plus intime et à la cime même de notre âme d'une puissance de connaître « superessentielle », qui nous transporte, « *Dieu aidant*, au-delà du domaine de nos facultés naturelles », et « nous entraîne jusqu'à Dieu, présent au centre de notre être ». C'est en cette partie secrète que se trouve « la très simple essence de l'âme, *mens nostra*, où se reconnaît la ressemblance de la divinité (3) ». — Ainsi Dieu a-t-il préparé en nous la voie qui

(1) *L'Institution spir.*, c. v, p. 35.

(2) *Ibid.*, p. 37.

(3) *L'Institution spir.*, préface, trad. fr., p. 2, 3. — Cf. Tauler, *sermon II pour le XIIIe Dimanche après la Trinité*, nouv. trad., t. IV, p. 48-67. Cette région supérieure de l'âme est désignée par Ruysbroeck sous le nom d'*unité de l'esprit*, parce que là « Dieu et l'esprit aimant sont unis sans intermédiaire ». Cf. *L'Ornement des Noces spirituelles*, l. II, c. II, VII, etc., dans *Œuvres de Ruysbroeck*, trad. des Bénédictins de Wisques, t. III.

mène à la contemplation, le terrain où nous sommes toujours sûrs de le rencontrer pour peu que nous consentions à rentrer en nous-mêmes, en la région la plus intime, la plus simple et en même temps la plus élevée de notre âme. C'est pour Louis de Blois tout le procédé de la contemplation : c'est le procédé traditionnel, c'est celui qu'expérimentent encore tous les jours les âmes qui cherchent vraiment Dieu, procédé non moins pratique que rationnel et didactique, dont l'étude attentive présente donc toujours le même intérêt.

Dans ses théories sur la contemplation comme en toute sa doctrine spirituelle, Louis de Blois dépend de ses devanciers; il ne s'en est jamais défendu, avons-nous remarqué déjà; il a fait plus, il a lui-même indiqué et reproduit longuement les pages dont il s'est inspiré plus spécialement : elles sont tirées en majeure partie des *Morales sur Job* et des *Homélies sur Ézéchiel* de saint Grégoire le Grand. Elles constituent à elles seules le IVe livre en vingt chapitres de la *Psychagogia sive animae recreatio* (1), où, sous un titre assez extraordinaire, notre auteur a condensé tout un traité de vie parfaite d'après les écrits des Pères. Il y cite très largement saint Augustin sur la question de l'ascèse chrétienne. A saint Grégoire il a demandé la sublime doctrine de la contemplation. Nous ferons comme lui en nous attachant à préciser les points saillants de l'enseignement de saint Grégoire, pour montrer ensuite le parti qu'en a tiré Louis de Blois dans ses traités de vie spirituelle.

*
* *

La pratique quotidienne de la Règle de saint Benoît a conduit tout naturellement l'Abbé de Liessies au grand docteur de l'école bénédictine, à l'auteur des *Dialogues*. C'est précisément au IIe livre des *Dialogues* et à propos de son Vénérable Père saint Benoît que saint Grégoire le

(1) Édition latine des *Œuvres*, p. 170-198.

Grand a résumé en quelques mots devenus classiques la doctrine de la prière la plus élevée : rien à ce point de vue n'est plus instructif que « la vie d'un contemplatif écrite par un autre contemplatif ».

Benoît, encore jeune solitaire, avait vu sa renommée se répandre au loin ; déjà les disciples commençaient à l'entourer, et un jour vint où toute une communauté, privée de son supérieur, voulut l'avoir pour Abbé. Benoît, pressentant bien qu'on ne s'entendrait pas, s'opposa de son mieux à ce dessein. Il céda cependant aux demandes réitérées ; mais il ne s'aperçut que trop tôt que ses prévisions ne l'avaient pas trompé. Il put donc, à sa grande joie, résigner ces fonctions, reprendre sa vie solitaire et vaquer tout entier aux joies de la contemplation : *Tuncque ad locum dilectae solitudinis rediit, et solus in superni spectatoris oculi habitavit secum* : « L'homme de Dieu rentra dans sa solitude aimée, et là, sous le regard de son Dieu, qui le considérait du haut des cieux, il vécut dans le *recueillement* (1). » C'est en effet le sens précis que le saint docteur donnait à cette expression caractéristique, *habitavit secum*. Lui-même s'en est expliqué à son interlocuteur : le souci de Benoît était de « vivre avec soi-même », afin de ne pas détacher son regard de la lumière de la contemplation et de l'attention à Dieu. Sans ce recueillement dont son âme avait besoin, il se fût éparpillé, il aurait perdu la vue des réalités surnaturelles et, selon l'expression de son biographe, *a contemplationis lumine mentis suae oculum declinasset* (2). Ainsi saint Benoît « habitait-il avec lui-même ».

C'était une application habituelle et soutenue à Dieu et aux choses de Dieu, une attention silencieuse et tranquille à la présence de la majesté divine dans le secret intime de l'âme, une vue intérieure que le saint religieux s'efforçait de ne jamais perdre et dont il ne voulait pas se laisser dis-

(1) S. Grégoire, *Dialogues*, l. II, c. III.
(2) *Ibid.*

traire. C'était, ainsi que l'explique saint Grégoire, sa part personnelle dans l'exercice de sa contemplation : *Venerabilis igitur Benedictus in illa solitudine habitavit secum, in quantum* SE *intra cogitationis claustra custodivit* (1); il montait la garde autour de ses sens et de ses facultés, et les astreignait à se tenir concentrés sur la pensée de Dieu.

Mais souvent des illuminations divines venaient le ravir à lui-même et l'élever bien au-dessus du mode habituel de ses opérations personnelles : c'était alors la vraie contemplation surnaturelle, la connaissance infuse où l'âme est purement passive et où elle n'a qu'à recevoir : *Nam quotiescumque hunc contemplationis ardor in altum rapuit, se procul dubio sub se reliquit.* « Le *ravissement* venait l'arracher violemment à lui-même pour l'enlever jusqu'aux sommets de la contemplation. » L'expression reparaîtra souvent sous la plume de saint Grégoire, et elle traduit au mieux ce qui se passe sous l'action de la lumière divine.

Cette action, du reste, ne peut en cette vie être que transitoire, l'âme n'aurait pas la force de la supporter longtemps; ne pouvant se maintenir sur ces hauteurs, l'esprit est vite ramené à lui-même et à ses procédés humains : *ille a contemplationis culmine ad hoc rediit, quod in intellectu communi, ut prius, fuit.*

Tout est dit dans ce chapitre des *Dialogues*. Saint Grégoire s'est complu cependant à exposer cette doctrine avec un grand luxe de détails et de précisions, qui prouvent à quel point il avait fait lui-même l'expérience des dons surnaturels d'oraison et de contemplation. Le saint docteur parlait très simplement de ces choses très élevées à son peuple de Rome, comme pour l'inviter à goûter lui aussi les délices de la vie spirituelle. C'est en ces pages pleines de charmes que Louis de Blois aimait plus tard à retremper son âme, c'est à cette source qu'il invitait ses disciples à puiser eux aussi la science accessible à tous de la véritable oraison. L'Abbé de Liessies a médité ces

(1) *Ibid.*

pages, il les a vécues ; c'est vraiment là qu'il s'est formé avant d'exprimer lui-même sa pensée personnelle sur la contemplation : nous aurons donc avantage à la trouver tout d'abord en celle de saint Grégoire.

*
* *

Dans le domaine de la vie spirituelle comme en celui de la vie naturelle, les actes de nos facultés maîtresses se combinent et se compénètrent tellement qu'en réalité ils ne sont pas séparables ; ces facultés « ne souffrent pas de division dans leur opération », c'est Louis de Blois qui en avertit le lecteur de son *Institution Spirituelle* (1). Cependant la contemplation est réellement l'apanage de l'intelligence et de la foi, tandis qu'il appartient à l'amour et à la volonté de jouir pleinement de l'union à Dieu. — *Delectatio enim ad vim appetitivam pertinet : sed contemplatio principaliter consistit in intellectu.* Mais il n'en faut pas conclure, comme on serait tenté de le faire, que l'amour est exclu de la contemplation. Car, remarque saint Thomas dans sa réponse à cette objection, si la contemplation appartient à l'intellect, c'est dans l'amour qu'elle prend naissance : *vita contemplativa licet essentialiter consistat in intellectu, principium tamen habet in affectu in quantum videlicet aliquis ex charitate ad Dei contemplationem incitatur* (2). C'est le *goût* des choses spirituelles qui met l'âme en appétit et lui fait désirer de se nourrir abondamment de la vérité divine. A peine a-t-elle entrevu quelque chose des joies que procure la connaissance des biens éternels, l'intelligence se met aussitôt en peine d'en savoir davantage, et, l'amour croissant dans la mesure où son divin objet se fait mieux connaître, il demande incessamment de nouvelles lumières et contraint les yeux de l'âme à se fixer de plus en plus dans la contemplation.

Le Docteur Angélique, — le fait est à noter, — s'inspire

(1) *Préface*, trad. franc., p. 2.
(2) *S. Th.*, Iª IIªᵉ, q. 180, a. 7, ad 1.

en ce passage de l'enseignement de saint Grégoire. C'est un point de doctrine sur lequel, en effet, le saint pontife a longuement insisté, comme marquant bien le point de départ de l'ascension de l'âme vers Dieu. « Les prédestinés n'aiment Dieu que du fait qu'ils le connaissent : — la parole est de saint Grégoire, c'est Louis de Blois qui cite (1) — mais autre est la connaissance par la foi toute simple, autre la vision approchée ; autre chose est d'adhérer par la croyance, autre chose de s'unir dans la contemplation. De là vient que les prédestinés aspirent de toutes leurs forces à entrevoir, par une vue anticipée, celui que la foi leur fait connaître. L'ardeur de leur amour pour lui les consume ; car ils goûtent déjà ses charmes pleins de douceur dans la certitude où la foi les établit (2). »

Le goût des choses surnaturelles invite l'âme à la contemplation ; il fait plus : il lui suggère le premier *moyen* à employer, qui consiste à se détacher des biens temporels et des sollicitudes de la vie présente. Si l'âme veut s'élever dans la connaissance de Dieu, il lui faut se retirer en elle-même loin de tout désir charnel, y faire le silence et se fixer dans la *solitude intérieure*. « Cette solitude du cœur, dit saint Grégoire, cité encore par Louis de Blois (3), convient à merveille à ceux qui s'orientent sincèrement vers Dieu ; elle leur fait réprimer rapidement la poussée des appétits sensibles ; en elle ils s'habituent à tempérer les basses sollicitations du cœur par la recherche de délectations plus nobles ; les pensées futiles peuvent continuer à les importuner, l'amour des choses sérieuses les leur fait écarter loin du regard de leur âme. Leur souci est de trouver en soi une retraite cachée, où ils se puissent retirer en la compagnie du Seigneur et s'entretenir avec lui dans le silence des désirs spirituels à l'abri de tous les fracas de l'extérieur (4). » Dans ce silence de la

(1) *Psychagogia*, l. IV, c. IX, éd. lat., p. 180.
(2) S. Grégoire, *Morales sur Job*, l. XVI, c. XII.
(3) *Psychag.*, l. IV, c. XV, p. 187.
(4) S. Grégoire, *Morales*, l. XXX, c. XII.

contemplation l'âme désire se renfermer pour entrer en colloque avec son Dieu, et si l'amour des joies célestes l'anime véritablement, elle sait toujours retrouver le chemin de cette demeure secrète qui est en elle, quand même ses devoirs d'état la rappelleraient sans cesse vers les œuvres extérieures. Ravie qu'elle est par la vue du souverain Bien, elle gémit d'être ainsi distraite de l'unique objet de son amour à qui elle voudrait consacrer tous ses loisirs. Mais cette activité même est sanctifiée par l'obéissance, et pendant que l'homme extérieur vaque avec zèle à ses occupations, l'intérieur jouit du repos dans l'amour; tout occupé par devoir de mille soins temporels, il sait cependant garder le silence du cœur, il ne cesse pas, s'il le veut, d'habiter la solitude de la contemplation.

Cette doctrine si consolante de saint Grégoire (1) se retrouve souvent sous la plume du vénérable contemplatif de Liessies. Elle nous montre déjà que pour quiconque a su bien ordonner son activité vers Dieu, la contemplation est œuvre aisément réalisable, quel que soit le genre de vie où la grâce de Dieu l'ait placé. La remarque a sa valeur et sa portée pratique, bien de nature à rassurer les âmes avides de perfection.

Si l'homme est maître, comme il l'est en vérité, de fixer son attention sur les réalités invisibles, il est capable d'arriver à la contemplation. Car cette application de l'esprit, cette *intentio* ferme et persévérante du regard scrutateur de l'âme, lui fait dépasser peu à peu tout le créé pour le faire adhérer de plus en plus à l'Incréé. L'homme spirituel est comparable, dit saint Grégoire, à l'aigle qui ne craint pas de fixer les rayons du soleil, et qui, pour être plus près des cieux, établit son nid sur les rochers abrupts : de là il regarde sa proie et ses yeux la fixent de loin. L'image est empruntée au livre de Job (2), et l'auteur des *Morales* l'applique au contemplatif dont l'âme cherche sans cesse à

(1) Cf. *Psychag.*, l. IV, c. x, d'après les *Morales*, l. XVIII, c. xxv.
(2) Job, xxxix, 28-29.

s'élever vers Dieu. Il s'établit sur les roches élevées, « sur les enseignements des saints Docteurs », qui lui apprennent à mépriser les biens passagers du monde. Sa vie s'épurant à mesure où il monte vers Dieu, il se trouve déjà, par l'application de toute son âme, « comme parmi les rochers » dans la compagnie des Esprits bienheureux, dont la vigueur surnaturelle les stabilise à tout jamais dans l'amour de leur souverain.

Mais la grâce divine qui l'a élevé jusque-là ne l'abandonne pas en chemin. Le contemplatif ne saurait s'arrêter à ces hautes régions ni se contenter de l'éclat de la gloire angélique, s'il n'espérait arriver jusqu'à Celui qui dépasse infiniment tous les anges : Celui-là seul est en effet capable de rassasier les désirs de notre âme. Aussi Job dit-il que l'aigle, établi sur les hautes montagnes, observe de là sa proie. « Le contemplatif s'élève au-dessus des anges, et, le regard tendu vers la Majesté divine, il aspire à la vision de sa gloire qui seule peut calmer sa faim. N'est-il pas écrit en effet : « Pour avoir été active à la recherche, son âme verra et sera rassasiée (1) » ?... Ainsi les hommes spirituels s'élèvent-ils à une très haute contemplation. Toutefois ils ne peuvent voir Dieu tel qu'il est en lui-même... Ils font converger vers lui toute la puissance de leur regard intérieur, mais ils sont trop loin pour pouvoir pénétrer à fond l'immensité de la clarté divine (2). »

Cependant il y a déjà pour l'âme une première connaissance expérimentale de la lumière divine dont elle se sent comme inondée. Elle commence à comprendre qu'elle ne peut la saisir, et plus elle pénètre en ce foyer et se rapproche de son centre, plus il lui semble en être éloignée. Mais de cela même elle ne se pourrait rendre aucun compte, si elle ne le voyait clairement dans la lumière divine. Et cette vision, qui n'est à vrai dire qu'un semblant

(1) Is., LIII, 11.
(2) *Morales*, l. XXXI, c. XIX, texte cité par Louis de Blois, *Psychag.*, l. IV, c. XVI, p. 189-190.

de vision, lui fait déjà connaître d'une certaine façon la face du Seigneur. Ainsi, toujours selon saint Grégoire, reproduit par Louis de Blois (1), s'explique la parole de Job : « Videbit faciem ejus in jubilo », car « la face de Dieu », selon le langage habituel, peut signifier une connaissance de Dieu (2). »

Dans ce semblant de vision, où s'arrête l'effort humain et où commence l'action surnaturelle de Dieu ? Où débute réellement l'acte de la contemplation infuse ?

On ne le dit pas, tant le passage de l'activité humaine à l'*illumination divine* paraît être logique. Il est certain cependant qu'il y a intervention directe de la vertu d'en Haut ; saint Grégoire prononce même, comme nous l'avons vu à propos de saint Benoît, le terme consacré de ravissement : *anima in Deum rapitur, in dulcedinem supernae contemplationis rapitur, ultra se erecta, ultra se rapta.* Mais on dirait que l'action divine est toujours prête à récompenser les efforts généreux du contemplatif. Il suffit, semble-t-il, qu'il se dispose par « le silence de la solitude intérieure », pour que Dieu le transporte au-dessus de lui-même dans le secret de la lumière divine.

« Voici, dit encore saint Grégoire (3), que l'âme de ces élus s'est soustraite à la domination des désirs terrestres,... elle ne cherche plus que les biens invisibles : lorsqu'elle se trouve dans ces dispositions, il n'est pas rare qu'elle soit plongée dans les douceurs de la contemplation divine (*haec agens plerumque in dulcedinem supernae contemplationis rapitur*) et déjà il lui est donné d'apercevoir, comme à travers un nuage, quelque chose de l'au-delà ;... elle goûte aux délices de la lumière sans limites, et emportée de la sorte au-dessus d'elle-même, elle voudrait ne jamais redescendre à son propre niveau. Mais sur cette

(1) *Morales*, l. XXIV, c. v ; *Psychag.*, l. IV, c. xii, p. 184.

(2) Ce texte est également utilisé par S. Thomas, *Som. Th.*, IIª IIªᵉ, q. 180, art. 5, ad 1.

(3) *Morales*, l. VIII, c. xii, cité dans la *Psychag.*, l. IV, c. viii, p. 179.

âme l'infirmité de la chair fait sentir son poids, elle ne peut jouir longtemps de cette lumière qu'elle a vue comme en passant (1). » « Elle est éblouie de l'éclat de cette lumière qui l'enveloppe de toutes parts ; car elle remplit tout, elle embrasse tout, et l'âme ne peut se dilater assez pour l'étreindre dans son immensité, resserrée qu'elle est dans les limites étroites de son être borné. Il lui faut donc revenir à elle-même, et après avoir vu quelques vestiges de la vérité, elle doit redescendre, aux régions inférieures qui sont son élément (2). »

Mais l'âme qui a savouré les douceurs des joies éternelles, qui a saisi quelque écho des concerts angéliques, celle surtout qui a pu entrevoir quelque chose de l'ineffable Trinité, est désormais incapable de prendre goût aux plaisirs passagers. Tout lui paraît fade et insipide ; et plus se renouvellent à son profit les expériences qu'elle a faites des biens éternels, plus elle gémit et se lamente d'en être privée en cet exil de la terre. Du reste elle fait de son mieux pour s'élever constamment vers l'objet de son amour et le rencontrer en de plus intimes étreintes, *ob hoc semper laborat ut ascendat, ut quem valde diligit magis ac magis sentiat* (3). Mais, a soin d'ajouter saint Grégoire, tout dépend ici de la grâce de l'Esprit-Saint, qui seule est capable de ravir au-dessus d'elle-même l'âme du contemplatif.

*
* *

Nous pourrions nous en tenir là, nous aurions déjà de la doctrine mystique de Louis de Blois une connaissance exacte : car c'est à l'école du saint pape qu'il s'était formé. Après l'Écriture Sainte il n'avait pas d'auteurs préférés à

(1) Ce texte est, comme les précédents, reproduit par Dom Doreillac dans son étude trop rapide sur *Saint Grégoire pape et la vie contemplative* dans le *Bulletin de S. Martin et de S. Benoît*, 1918-1919.

(2) *Morales*, l. XXIV, c. v ; *Psychag.*, l. IV, c. xii, p. 184.

(3) S. Grégoire, *In Cant. Cantic.*, c. iii ; *Psychag.*, l. IV, c. xviii, p. 193.

saint Augustin et saint Grégoire. C'est en lisant, en relisant assidûment « ces deux interprètes fidèles de la pensée divine » qu'il s'excitait « à l'amour du Bien souverainement aimable et au désir ardent de la patrie céleste (1) ». Il y puisait sans cesse des enseignements nouveaux et ne trouvait rien de mieux à recommander à ses plus chers disciples, « pour entretenir en eux la flamme de la charité divine et l'amour des biens futurs (2) ».

C'est directement à saint Grégoire qu'il a emprunté les éléments de sa doctrine sur l'oraison et la contemplation. Il dit, il est vrai, avoir composé son *Institution spirituelle* d'après « Tauler et les Pères (3) », mais le cadre général de sa théorie de la contemplation lui a été suggéré par sa lecture assidue des plus belles pages de saint Grégoire. N'oublions pas qu'il les avait reproduites lui-même pour son profit personnel et celui de ses disciples.

Toute la doctrine du saint pape et docteur de l'Église, on peut dire toute sa pratique de la contemplation repose sur le dogme chrétien de *la présence de Dieu en l'âme* du baptisé. Tout être qui a la grâce divine possède Dieu en lui-même, en son fond le plus spirituel, le plus pur et le plus intime, *in nudo animae fundo*, dira Louis de Blois. Dans cette partie la plus élevée et la plus profonde de l'âme se trouve la ressemblance la plus parfaite de Dieu, et c'est là qu'il réside, à la fois comme principe de connaissance et d'amour, et comme objet de cette même connaissance et de ce même amour. Pour trouver Dieu sûrement, l'âme n'a qu'à se retirer dans cette demeure intime loin des distractions et des préoccupations vulgaires pour y donner toute son attention à Dieu. C'est ce que nous appelons le recueillement intérieur (4) ; Louis de Blois avec certains

(1) Préface à la *Psychagogia, ou Récréation de l'âme.*

(2) Lettre de Louis de Blois, insérée dans son *Conclave animae fidelis*, l. IV, c. VII, éd. lat., p. 645.

(3) Lettre reproduite dans son *Margaritum spiritale*, l. IV, c. IX, p. 530.

(4) Cf. Tauler, *sermon IIe pour le XIIIe Dimanche après la Trinité*, trad. du R. P. Noël, t. IV, p. 52.

auteurs mystiques anciens tel que l'auteur de l'opuscule *De adhaerendo Deo*, donne à ce retour en soi-même le nom plus expressif qu'élégant de *introversio* (1). Ce mot dit bien le procédé selon lequel l'âme rencontre Dieu *iuxta et intra se* ; soucieuse de toujours l'y retrouver, elle se fait violence pour réunir toutes les forces éparpillées de son cœur et les fixer en Dieu : *animo invicto in sancto labore persistens, incessanter recolligat dispersiones cordis sui, seque in Deum summum bonum reflectat* (2.)

Mais cette idée revient tout simplement à celle de saint Grégoire : le contemplatif pénétré de la pensée de la présence divine, donne toute son attention à son Dieu et à sa vérité, *Deo rebusque divinis intentus*, et sûr de trouver Dieu en soi-même il se réfugie dans cette solitude intime pour y habiter avec l'hôte divin, *convertat se in se et habitet in se* (3). — *Viri contemplativi ad semetipsos introrsus redeunt* disait saint Grégoire (4) ; et c'est exactement ce que faisait saint Benoît au rapport de son biographe saint Grégoire : *Solus in superni spectatoris oculis habitavit secum.*

Pour Louis de Blois comme pour le saint Patriarche, cette habitation doit être quelque chose de durable. L'âme qui vit en la présence de Dieu se renferme le plus possible en cette demeure intérieure, et elle y revient toujours, dès que les occupations extérieures lui en laissent la faculté. C'est l'exercice qu'elle affectionne le plus (5), car elle ne voudrait jamais perdre le contact de cette bénie présence de Dieu qu'elle possède en elle-même, ni détourner un ins-

(1) *De adhaerendo Deo*, c. IV et XIII ; éd. du R. P. Rousset, O. P., dans *Les traités de la Vie et perfection spirituelles de S. Vincent Ferrier et du B. Albert le Grand*, t. II. — Ruysbroeck parle souvent lui aussi de la rentrée en son intérieur, notamment dans son traité de *L'Anneau ou la Pierre brillante*, c. XIII, où son premier traducteur latin et disciple Guillaume Jordaens emploie lui aussi le terme *introversio*.

(2 Louis de Blois, *Instit. spir.*, c. III.

(3) Louis de Blois. *Instit. spir.*, loc. cit.

(4) *Morales*, l. VI, c. XXVII.

(5) Cf. Louis de Blois, *Le Miroir de l'âme*, ch. X : Exercice de recueillement. Trad. franc., t. II, p. 174.

tant son regard de la divine lumière. Son désir est de créer chez elle ce recueillement habituel qui lui fera garder l'unité en toute multiplicité : *in omni multiplicitate unitatem spiritus servare norunt stabili essentialique introversione donati* (1). Quand elle arrive à se maintenir dans ce silence intérieur qui fait en elle l'unité, elle n'est plus jamais troublée par les occupations extérieures et les mille soucis de la vie temporelle. L'obéissance est pour elle le moyen de toujours trouver Dieu en toutes choses ; elle a de plus la ressource d'offrir sans cesse à Dieu les moindres détails de son activité en union avec les œuvres du Sauveur (2). Il n'est plus rien vraiment qui la puisse détourner de l'unique objet de ses recherches et de son amour.

La pauvre créature a du reste ses faiblesses et ses défaillances ; il est pour elle certains moments de lassitude et d'oubli où il lui semble qu'elle perd le voisinage immédiat des choses saintes. Mais alors sa bonne volonté la rappelle à l'ordre, et elle s'empresse de rentrer en son centre le plus intime afin de s'y appliquer au Souverain Bien qui est Dieu (3). Sa légèreté et son inconstance pourront ramener souvent les mêmes distractions ; cependant jamais elle ne s'en attriste ni ne se décourage, car la vue de sa misère ne fait qu'accroître en elle son absolue confiance. Ayant la conviction sincère de son impuissance à se maintenir dans l'exercice de la contemplation, elle prend de plus en plus conscience du besoin qu'elle a de la grâce. Et c'est une joie pour elle de se sentir à ce point sous la dépendance du secours divin ; son grand moyen désormais est de « laisser complètement Dieu opérer en elle et lui donner ce qu'il veut, quand il veut et comme il veut » (4).

C'est qu'elle a une foi sincère et pratique en la parole du Sauveur ; elle connaît sa promesse de venir en l'âme

(1) *Institution spirituelle*, c. I.
(2) *Ibid.*, c. X.
(3) *Ibid.*, c. V.
(4) *Ibid.*, c. VII, trad. franç., t. II, p. 45.

du juste et d'y fixer sa demeure. Dans la certitude où elle est que Dieu est là tout près d'elle, au dedans d'elle-même, elle se tient devant lui dans un profond sentiment de crainte filiale, de respect et d'humilité ; mais aussi elle exulte à la pensée qu'elle possède un semblable trésor (1), et qu'à tout instant elle peut jouir de son Bien-Aimé.

*
* *

Mais enfin qu'est au juste cette rencontre de l'âme avec son Créateur au dedans d'elle-même, en ce sanctuaire intérieur où nul autre ne peut pénétrer que l'âme et son Dieu ? N'y aurait-il pas là une illusion dangereuse qui ne ferait que favoriser un certain quiétisme funeste au vrai progrès de la vie spirituelle ?

Non, le fait de cette rencontre, pour être mystérieux, n'en est pas moins une réalité ; Louis de Blois nous l'explique d'après ses propres expériences. « Pour trouver Dieu en soi, il n'est que de penser à lui », de s'entretenir intérieurement et d'avoir l'esprit et le cœur constamment occupés des perfections divines, « de contempler sans cesse la grandeur de Dieu et son immense bonté » (2) ; il suffit surtout de regarder à celui qui nous dit tout de Dieu, au Christ, à son humanité sainte non moins qu'à sa divinité, car l'une mène infailliblement à l'autre (3). A la vue de la sainteté de Dieu, au souvenir du grand œuvre de miséricorde accompli par le Sauveur au prix de son sang, l'âme aura vite fait de passer à la prière ardente, à l'adoration en esprit et en vérité, surtout lorsqu'elle sera parvenue

(1) *Ibid.*, c. III. Voir en appendice ce chapitre III de l'*Institution spirituelle.* Il traite tout entier du recueillement intérieur.

(2) *Ibid.*

(3) *Ibid.*, c. VI. Cf. *La Vie spirituelle*, août 1920. C'est en vue de cette contemplation assidue des mystères du Sauveur que Louis de Blois rédigea ses *Méditations sur la Vie et la Passion de N.-S. J.-C.*, empruntées à Tauler, *Blosii Opera*, éd. lat., p. 422 et ss. — R. P. Noël, *Œuvres de Tauler*, trad. fr., t. VI, avertissement.

à cette partie la plus simple et la plus noble d'elle-même, où elle est plus sûre de rencontrer son Dieu (1). Les paroles inspirées qu'elle aura recueillies au cours de la psalmodie lui offriront d'ailleurs un thème inépuisable. Car c'est le privilège des âmes sacerdotales et religieuses, à qui Louis de Blois s'adresse tout particulièrement, d'être à la source de toutes louanges et prières parfaites. Puissent-elles comprendre que l'Office liturgique, le véritable *opus Dei* selon l'expression de saint Benoît, est pour elles l'aliment le plus substantiel de leur vie spirituelle! A elles d'en apprécier la saveur et de goûter, à travers ces formules vénérables, « combien est doux le Seigneur », qu'elles ont l'honneur de servir (2).

La lecture et l'enseignement reçu des ministres du Seigneur ont aussi leur importance comme auxiliaires de l'oraison et du recueillement. C'est là que l'on apprend à s'orienter, à guider sa pensée vers les réalités surnaturelles et à se maintenir toujours dans la voie droite de la pure vérité divine. Ainsi le contemplatif est-il à l'abri de toute illusion et de tout subjectivisme spirituel.

Cependant l'homme spirituel qui accepte la direction très sûre et très prudente de l'Abbé de Liessies porte plus haut ses désirs: avec lui il aspire « à puiser dans l'aimable Livre de vie les lumières les plus vives, et à contempler dans le miroir très pur de la divinité même les choses qui ne s'expriment pas (3) ». Loin de lui l'audacieuse prétention de scruter les mystères dans leur inaccessible profondeur. Mais pourtant s'il en pouvait « recevoir quelque connaissance expérimentale » (4)! Dieu ne l'invite-t-il pas à compter un peu sur « sa visite intime », puisqu'il est en lui réellement pour s'en faire connaître et aimer?

(1) *Instit. spir.*, c. VIII, 1.
(2) Louis de Blois, *Speculum Monachorum*, div. II. L'office divin, qui fait l'objet de ce chapitre, y est présenté aux religieux comme premier moyen de leur sanctification.
(3) *Instit. spir.*, c. VIII, 1.
(4) *Ibid.*, c. VIII, 2.

L'âme qu'il s'est choisie pour épouse dans la foi, a fait la solitude qu'il demandait ; qu'attend-il pour parler à son cœur ?

Il parlera, l'épouse en a la douce confiance, et il lui suffira d'une parole pour qu'elle se sente ravie à un mode de connaissance qui dépasse toute faculté naturelle. Elle sera soulevée au-dessus d'elle-même, *supra semetipsam erecta* (1), — Louis de Blois reprend le terme même de saint Grégoire — et, « se rapprochant de plus en plus de Dieu », elle pourra « plonger son regard purifié et simplifié dans l'abîme de la divinité ». — « Toute perdue dans l'immensité sans limites de la divine solitude, elle se sentira pénétrée d'une splendeur lumineuse qui lui montrera par l'expérience que Dieu est infiniment au-dessus de toute connaissance sensible ou même intellectuelle » (2). A ce point en effet elle aura dépassé tout mode de connaissance naturelle, et elle verra sans image ni aucune représentation sensible, procédé inouï pour l'École qui ne s'occupe en général que des moyens humains d'arriver au vrai. Dans la région suprême de l'âme où Dieu réside comme en sa ressemblance parfaite, « on se perd en Dieu sans représentation imaginaire, et on le contemple sans pourtant apercevoir son essence, mais d'une tout autre façon que dans les symboles les plus nobles et les images les plus spirituelles (3). »

En cette sublime connaissance qui constitue la vraie contemplation — *hujusmodi anima optime scit quid sit vera contemplatio* ! (4) — il va de soi que Dieu seul opère en l'âme et supplée à tous les intermédiaires, véhicules ordinaires de la science humaine. Il est maître de son action ; mais en fait il l'accomplit fréquemment en faveur de l'âme qu'il sait parfaitement détachée d'elle-même et puri-

(1) *Instit. spir.*, c. XII, 2 ; éd. lat., p. 323.
(2) *Miroir de l'âme*, c. XI, 1.
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*, éd. lat., p. 578.

fiée de ses moindres fautes. A cela rien de surprenant. « L'âme n'offrant plus que la surface limpide d'un miroir sans tache, exposée comme il convient à l'astre divin qui la domine, comment ne recevrait-elle pas à tout moment de ce soleil de justice la rosée de la grâce, les rayons de la sagesse et le feu de la charité? Dieu aime, en effet, à se manifester à l'âme parfaite d'une manière merveilleuse qui dépasse toute imagination (1). »

Pour cette âme privilégiée il n'est plus rien qui compte en dehors de son Dieu. Car elle a désormais l'expérience des biens éternels. Pour elle se renouvelle la grâce accordée au saint Patriarche Benoît, car à l'Abbé de Liessies il semble tout naturel de l'attribuer aux vrais contemplatifs. Benoît n'avait fait qu'entrevoir un rayon de l'infinie Beauté, c'en était assez pour captiver son cœur ; toute créature n'était plus pour lui que néant : *quia animae videnti Creatorem angusta est omnis creatura* (2). Pour l'âme ravie en Dieu la créature perd aussi tous ses charmes, elle n'est plus rien comparée au Souverain Bien ; l'âme ne peut plus la voir qu'en Dieu et ne l'aimer qu'en lui : *feliciter cernit quam angusta et exigua... sit omnis creatura comparata... Deo* (3).

Jusque dans ce dernier détail Louis de Blois reste fidèle à son maître et docteur en vie spirituelle, saint Grégoire le Grand. Dernier représentant de l'ancienne et pure tradition bénédictine, ainsi montre-t-il aux âmes saintement ambitieuses la voie très simple qui mène directement à Dieu. Le dépouillement d'elles-mêmes, le paisible recueillement, l'attention constante et l'adhésion du cœur aux réalités divines, c'est là toute leur part dans cette œuvre de grâce ; à Dieu il appartient d'accomplir le reste. D'ailleurs elles ont le moyen sûr de hâter son action par leur humilité et leur désir de progresser sans cesse. Car son désir à lui est de combler les vœux de sa créature.

(1) *Instit. spir.*, c. XII, 2, trad. franç., t. II, p. 92-93.
(2) S. Grégoire, *Dialogues*, l. II, c. XXXV.
(3) *Miroir de l'âme* (*Speculum spiritale*), c. XI, 2, éd. lat., p. 578.

Mais qu'on n'attende de lui ni phénomènes sensibles ni manifestations extraordinaires ; libre à telles mentalités modernes d'en faire comme la caractéristique de la vraie contemplation qu'elles ignorent ; notre Louis de Blois voit plus simplement et plus exactement les choses. A son âme pleine d'une foi vive et ardente en l'intime présence de son Dieu, il suffit que ce Dieu de bonté et de tendre miséricorde fasse briller sur elle un rayon de sa céleste clarté, et qu'il l'attire à lui « dans l'embrassement de l'amour ». C'est pour lui tout le secret de la plus haute contemplation.

Mais ici nous touchons au degré suprême de notre ascension vers Dieu, celui où elle s'achève dans la parfaite union à notre Créateur. Le vénérable Louis de Blois nous réserve encore sur ce point de précieux enseignements.

Dom Pierre de Puniet,
moine bénédictin.

Oosterhout (Hollande).

TEXTES ANCIENS

Pour parvenir à la perfection

I

Tout homme devrait tendre à la perfection et à l'union divine

Dieu, l'immuable et souverain bien, peut seul satisfaire et apaiser les désirs de l'âme raisonnable. Les hommes devraient donc tous aspirer avec une sainte avidité à la perfection de la vie et à l'intime union à Dieu qu'elle procure dès ici-bas. Quiconque en arriverait là serait sûr de rencontrer et de sentir au fond de son cœur celui qui par sa présence pleine de charmes peut éloigner de lui toute misère, l'enrichir de l'opulence la plus vraie, et le remplir d'une joie ineffable. Comment pourrait-il, dès lors, errer au dehors et mendier auprès des créatures des plaisirs trompeurs? Tout ce qui n'est pas Dieu lui deviendrait amer et sans attrait.

L'âme raisonnable est, en effet, si noble qu'aucun plaisir périssable ne peut la satisfaire : les choses qui sont au-dessous d'elle ne peuvent la remplir ni la rendre heureuse ; or tels sont le ciel, la terre, la mer : toutes les choses visibles et sensibles. Dieu seul, le Créateur qui, lui, est sans comparaison meilleur et plus digne que l'âme, peut lui donner contentement et bonheur.

Errant sans trouver le repos, affamé sans pouvoir se rassasier, l'homme s'égare tant qu'il ne saisit pas parfaitement avec les bras de la charité celui qu'il est impossible de ne pas dési-

rer, tant son prix est inestimable. La surabondance des richesses et des plaisirs, le comble des honneurs, ne peuvent assouvir sa faim, s'il n'atteint Dieu par le contact de l'amour. Mais une fois que, dans la partie la plus noble de lui-même, c'est-à-dire dans l'intelligence, il a trouvé le Seigneur, il dit volontiers adieu à toutes les créatures et chante avec le Psalmiste : « Mon bien à moi est d'adhérer à Dieu » (1) ; il répète après le bienheureux Job : « Je mourrai dans mon nid, et je multiplierai mes jours comme le palmier » (2). Il ne recherche plus aucune consolation au dehors, car il est uni au dedans à celui qui est un torrent, un océan de voluptés inestimables, une plénitude débordante de tout ce qu'on peut désirer de beau, d'agréable, de suave et d'excellent, de tout ce qui est susceptible de plaire au cœur humain.

Dès que l'âme peut atteindre à cette suprême sagesse qu'est la théologie mystique ou l'union avec Dieu, elle reçoit d'en haut la lumière de la vérité éternelle ; sa foi acquiert de nouvelles certitudes, son espérance s'affermit, sa charité s'embrase. A celui qui a goûté de l'union mystique tous les sages du monde peuvent bien dire : « Tu es dans l'erreur, malheureux. Ta foi te trompe. » Sans hésiter, il leur répondra : « Tout au contraire c'est vous qui vous abusez ; ma foi a pour elle la vérité et la certitude la plus absolue ». Réponse d'autant plus assurée qu'elle aura pour base infaillible l'amour qui unit, beaucoup plus que les recherches des raisonnements.

Sans contredit, l'homme parvenu à ce degré d'union connaît souvent mieux la divinité que les maîtres les plus savants qui, n'ayant pas été admis dans le Saint des Saints, ni dans l'appartement secret du Roi éternel, ignorent encore les plus brillants rayons de la grâce. Dieu lui découvre la vertu des divines Écritures et lui donne le goût des Évangiles. Mis en possession de la vraie sagesse, plus par l'influence du Saint-Esprit que par de nombreuses lectures, cet homme voit et comprend ce qu'il convient de faire et de ne pas faire, pour lui et pour autrui.

Assurément, ceux qui sont unis à Dieu sans intermédiaire et le laissent libre d'agir en eux sont très chers au Seigneur et plus utiles à l'Église en une heure à peine que d'autres moins

(1) Ps. LXXII, 28.
(2) Job, XXIX, 18.

favorisés en beaucoup d'années. Ces amis particuliers, ces fils de Dieu, jouissent d'une agréable et tranquille liberté d'esprit, élevés qu'ils sont au-dessus de tous soucis, de toutes agitations, au-dessus de la crainte de la mort, du purgatoire, de l'enfer et de tous les maux qui peuvent atteindre l'âme ou le corps dans le temps ou dans l'éternité.

Ni le commerce assidu des hommes, ni les occupations extérieures ne leur enlèvent la présence de Dieu, parce qu'ils savent garder dans toute multiplicité l'unité de l'esprit, par la grâce du recueillement habituel au centre de l'âme. Tout ce qu'ils voient ou entendent les porte très rapidement vers Dieu, et tout pour eux se change d'une certaine manière en Dieu, s'il est permis de parler ainsi, parce qu'en toutes choses ils ne cherchent que Dieu par l'intention et par l'amour. L'expérience de tous les jours ne nous montre-t-elle pas que ceux qui ont fixé un certain temps leurs regards sur le disque du soleil voient ensuite dans toutes les choses qu'ils regardent comme une image de cet astre? Ceux-ci donc, étant toujours occupés intérieurement des choses de Dieu et adhérant à Dieu, demeurent comme aveugles en voyant, sourds en entendant et muets en parlant. Ils mènent sur la terre une vie surnaturelle et angélique, et à cause de cela ils peuvent être appelés des anges terrestres.

(Chapitre I de l'*Institution spirituelle.*)

II

Le recueillement intérieur et le retour de l'âme à Dieu

L'ascète doit s'exercer sans relâche au recueillement intérieur, ramenant sans cesse son esprit de ses divagations et s'efforçant de le nourrir par de saintes pensées et des méditations. Car il ne pourra jamais s'unir parfaitement à Dieu s'il s'arrête volontairement à des futilités avec application ou plaisir. Mais Dieu permet quelquefois que des hommes même parfaits soient importunés et affligés par des pensées et des images vaines ou même mauvaises, afin qu'ils désavouent et tirent leur profit de cette épreuve. Il faut ainsi que l'ascète, dans toute multiplicité, sache s'en affranchir autant que possible et garde en lui-même l'unité de l'esprit. Que son intelligence conçoive Dieu comme la souveraine majesté et la sou-

veraine bonté. Qu'il considère partout son aimable présence comme le Prophète royal qui disait : « J'avais toujours Dieu devant les yeux (1). » Il pensera donc en tout lieu que Dieu lui est présent, et dirigeant vers lui son regard intérieur, sans effort violent, mais tranquillement et simplement, il inclinera avec amour son esprit vers la divinité.

Qu'il ne désespère pas de se voir si inconstant et si prompt à rechercher la distraction ; mais que, persistant avec un courage invincible dans son saint labeur, il rassemble sans cesse les pensées de son cœur qui se dispersent, et les retourne vers Dieu, le souverain bien.

Une fois qu'il se sera affermi dans cette louable pratique, elle ne lui semblera plus si difficile. Bien plus, l'habitude devenant comme une seconde nature, il s'appliquera à Dieu et aux choses divines aussi facilement qu'il respire et qu'il vit. Il se souviendra, d'ailleurs, qu'il ne peut rien faire par ses propres forces, sans le secours de Dieu. Mais le Seigneur ne lui manquera pas si lui-même fait humblement ce qui est en son pouvoir.

La pratique du recueillement consistera pour lui à rentrer et demeurer en soi : c'est là qu'il pourra vraiment trouver Dieu ; car le Seigneur, qui est partout, se trouve spécialement dans l'intelligence de l'homme et dans le fond de son âme ; c'est là, dans son image, qu'il habite ; il ne s'en éloigne jamais.

Heureux celui en qui Dieu est présent non seulement par son essence, comme nous savons qu'il se trouve en tout être, mais aussi par sa grâce ! Selon son essence, Dieu pénètre la terre, la mer, l'air et toutes choses, lui qui dit par le Prophète : Je remplis le ciel et la terre (2), si bien qu'il est plus présent à toute créature qu'elle ne l'est à elle-même ; sans son assistance et sa présence, les êtres créés ne pourraient subsister, mais retomberaient dans le néant, puisque, faits de rien, ils ne sont rien par eux-mêmes. C'est pourquoi l'on appelle à juste titre Dieu l'essence de toute essence, lui qui par sa présence essentielle fait subsister tout ce qu'il a créé.

Il est tout entier en chaque créature, tout entier et sans division en chaque lieu. Dans le ciel il manifeste sa gloire,

(1) Ps. XV, 8.
(2) Jer., XXIII, 24.

dans l'enfer il exécute sa justice. Pour ceux qui sont condamnés aux supplices éternels, la peine la plus dure est d'avoir Dieu en eux et de ne pouvoir cependant jamais l'atteindre. Dieu se trouve donc en toutes choses d'une façon très secrète et il demeure dans le fond même de l'âme, caché et inconnu à tous les sens. C'est pourquoi Isaïe s'écrie : « Vous êtes vraiment un Dieu caché (1). »

Il est présent partout avec toute son essence, et rien cependant ne peut lui communiquer de souillures, car il n'y a de souillé pour lui que le péché ; et il n'en est pas plus atteint que le soleil, éclairant de ses rayons un cloaque immonde, n'en est infecté. Bien qu'il soit tout en toutes choses, il est cependant fort au-dessus de toutes choses.

Que l'ascète croie donc sans hésiter que Dieu invisible est près de lui et en lui. Qu'il se tienne en sa présence comme une chaste épouse, avec une sainte crainte, avec respect et humilité, disant avec le prophète Elie : Vive le Seigneur, devant qui je me tiens (2). Qu'il se redise souvent : « le Seigneur est là, le Seigneur me voit. » Le souvenir de ces mêmes paroles le ramènera à la présence de Dieu quand il s'en sera écarté. Qu'il s'applique au Seigneur après avoir banni tout le reste, comme s'il voyait l'essence divine à découvert, et comme s'il n'existait au monde que Dieu et lui. Retiré tout en Dieu, il fera de ce Dieu sa demeure secrète, son véritable ciel. Quelle joie et quel bonheur c'est pour lui de pouvoir si aisément trouver son Seigneur et d'avoir en lui un pareil trésor ! Veut-il jouir de sa présence ? Il lui suffit de penser à lui. Mais lorsqu'il parviendra jusqu'aux intimes profondeurs de son âme, alors il pourra l'atteindre d'une façon beaucoup plus parfaite.

Les relations avec les hommes et les affaires du monde pourront quelquefois l'empêcher de vaquer à Dieu en toute liberté. Ce n'est pas une raison de sortir de sa retraite intérieure, ni d'abandonner son hôte divin. Bien au contraire, qu'il tienne, pour ainsi dire, en haleine son amour pour lui, afin que, débarrassé de cette occupation étrangère, il abandonne aussitôt tout ce qui n'est pas Dieu, se recueille en lui-même et applique tout son esprit au Seigneur. Car, pour être apte à contempler la lumière éternelle, il faut être intérieurement aussi

(1) Is., XLV, 15.
(2) III Reg., XVII, 1 ; IV Reg., III, 14.

dégagé des choses extérieures que si jamais on ne les avait regardées.

Le bonheur sera parfait pour lui quand le commerce des hommes ni aucun autre empêchement ne seront plus capables de lui enlever la présence de Dieu. Cette condition sera réalisée le jour où il sera tellement attaché au Seigneur, si perdu en lui et si établi dans l'union, qu'il le voie toujours beaucoup plus que les créatures quelles qu'elles soient.

Donnez-moi un homme qui possède la vraie résignation et le complet dépouillement intérieur, qui ne s'arroge ni ne détourne à son usage aucun des dons de Dieu, je vous le déclare incapable de souffrir le moindre détriment de toutes les affaires et occupations du monde s'il s'y trouvait impliqué, à supposer que la faiblesse naturelle de son corps lui permît de porter ces fardeaux. « Car, pour emprunter le langage d'un Père, celui « qui ne s'attache fortement à rien d'extérieur, mais dépasse « et laisse s'écouler tout le sensible et le temporel, se désin- « téresse de tout ce qui ne le regarde pas, se disant à lui- « même : c'est Dieu seul que je dois poursuivre de mon désir « et de mon amour, je dis à tout le reste un adieu éternel » ; celui, dis-je, qui ne cherche nulle part ni délectation ni propre avantage, mais à travers l'adversité et la prospérité, tend purement et simplement vers Dieu : celui-là peut accomplir toutes ses œuvres sans distraction, et, au milieu de la multiplicité, en rester affranchi. Celui au contraire qui ne voit pas uniquement Dieu en tout et ne le porte pas imprimé intimement en lui, est facilement dissipé et troublé par les lieux, les hommes ou les choses. Cet homme, s'éloignant de Dieu, est en danger, car il est exposé aux traits des ennemis.

Que l'ascète se mette devant les yeux Jésus-Christ, l'époux de son âme ; ce Jésus, qui par sa divine puissance revêt les astres de splendeur, qu'il se le représente nu, méprisé, couvert de blessures, affligé de douleurs sans nombre, suspendu à la croix. Qu'il le considère non seulement comme homme, mais comme Dieu-homme et vraie lumière. Qu'il conçoive, dis-je, une image surnaturelle du Seigneur Jésus, qui dépasse toute substance ; qu'il l'adore, le loue et le glorifie, considérant et saluant ses plaies vermeilles. Qu'il se rappelle sa miséricorde, sa douceur et son immense charité.

Qu'il délivre ainsi son âme de toute sollicitude désordonnée, de toute vaine pensée, de toutes les images, formes et repré-

sentations des choses viles, enfin de tout embarras et de toute multiplicité; qu'il conserve sa mémoire pour son époux céleste comme un lit nuptial pur et brillant. En agissant de la sorte, il plaira souverainement à Dieu, et enfin, les images des créatures disparaissant d'elles-mêmes de son esprit, il obtiendra le don de pénétrer au centre de son âme.

Qu'il n'abandonne point son pieux zèle et ses efforts à cause de son inaptitude ou de la peine qu'il ressentira au commencement. Car ceux qui apprennent un art recommencent leur travail sans se laisser rebuter par leur maladresse et leur ignorance, jusqu'à ce qu'enfin, par une longue habitude, ils aient acquis le savoir-faire et l'adresse. Plusieurs, voyant qu'au bout d'un an ou deux passés dans ces travaux, ils n'ont pas encore obtenu ce qu'ils désiraient, se découragent et abandonnent leur entreprise ; mais ils ont tort. Car, à qui veut atteindre un jour le but de la perfection, il faut de la persévérance et de la longanimité.

(Chap. III de *L'Institution spirit.*)

Louis de Blois (1).

(1) *Œuvres spirituelles de Louis de Blois*, traduction nouvelle par les Bénédictins de Saint-Paul de Wisques, t. II, Paris, 1913.

LES IDÉES ET LES ŒUVRES

Les Réhabilitées de Béthanie

Ce titre est celui d'une œuvre sociale, vraie merveille de relèvement moral.

Née au diocèse de Besançon, le 14 août 1866, sous l'inspiration de Dieu et par les soins d'un religieux de Saint Dominique, le vénéré P. Lataste, l'Œuvre des *Réhabilitées* ou de *Béthanie* a son centre actuel à Montferrand (Doubs) et étend ses ramifications en France et en Belgique (1).

Son but, audacieux et magnifique, est de réhabiliter, non seulement devant Dieu, mais devant les hommes, de pauvres femmes tombées et flétries par un arrêt de justice. Notre dessein, dans ces courtes pages, n'est pas de retracer les vicissitudes de la fondation et du développement de cette œuvre : c'est *l'idée* qu'elle réalise, que nous voudrions saisir et noter, aussi bien dans l'âme du fondateur que dans l'œuvre elle-même.

Cette idée est essentiellement évangélique.

Nos auteurs contemporains de romans et de drames qui prônent l'idée de réhabilitation, l'acclament comme une conquête moderne : ils oublient que cette idée, depuis vingt siècles, forme le fond même de l'Evangile et constitue, pour reprendre un mot fameux, l'essence même de notre religion catholique. Ne sommes-nous pas tous des *réhabilités* du Christ, des *rachetés* de Jésus? La mission du Verbe incarné n'est-elle pas avant tout une Rédemption?

Il est vrai que pour nos dramaturges et romanciers, la réhabilitation s'opère, non en améliorant le coupable, mais en l'ex-

(1) Voir pour les détails intéressant la vie du Fondateur et celle de l'œuvre : *Vie du P. Lataste*, par l'abbé *Mercier*, 1890; et quelques brochures en vente au Couvent des Dominicaines, Montferrant, Doubs.

cusant, en plaidant les circonstances atténuantes, en minimisant la faute. Certains vont jusqu'à réhabiliter la faute elle-même, la dépouillant de son caractère d'immoralité, l'exaltant comme l'expression nécessaire de la vie intense, proclamant la légitimité et la beauté de toute passion.

Une telle doctrine, en vérité, n'a rien d'évangélique ; elle est loin d'être moralisatrice : obscurcissant les notions de bien et de mal, amoindrissant les consciences, flattant les mauvais penchants, elle n'est en fait et ne saurait être qu'un ferment de dissolution morale et sociale.

La vraie et féconde réhabilitation — celle qui est un pur fruit de la sève évangélique — s'adresse au pécheur, non à la faute. Celle-ci reste condamnée, stigmatisée ; celui-là est relevé, pardonné, mis en état de reconquérir à la foi et son âme et son honneur. Son honneur, ai-je dit ? Oui, et c'est là la grande difficulté. Or cette difficulté, le P. Lataste a voulu la résoudre, et son œuvre est là pour témoigner qu'il a réussi à relever, même *aux yeux des hommes*, de pauvres créatures, déjà relevées aux yeux de Dieu.

*
* *

La vie du P. Lataste, vue de l'extérieur, ne présente aucun événement extraordinaire et peut se contenir en quelques lignes rapides. Né à Cadillac-sur-Garonne, au diocèse de Bordeaux, le 5 septembre 1832, il fit de bonnes études au collège de Pons et obtint devant l'Académie de Poitiers le diplôme nécessaire pour entrer dans l'administration des Contributions directes. Il y resta quatre années, d'abord à Privas, puis à Pau, enfin à Nérac. Entré dans l'Ordre de saint Dominique en 1857, il fit profession le 10 mai 1859 et reçut le sacerdoce le 8 février 1863. Ce fut l'année suivante que, prêchant aux détenues de Cadillac, il eut la première idée de son œuvre qu'il ne devait réaliser qu'en 1866, et à la fondation de laquelle il ne devait survivre que peu d'années. Le P. Lataste mourut, en effet, le 10 mars 1869.

*
* *

Le trait qui paraît essentiel et caractéristique de l'âme du P. Lataste, c'est la charité. Il nous dit lui-même qu'il avait reçu de Dieu un « cœur aimant », et quand il était dans le monde, le meilleur de ses loisirs était occupé à visiter les pau-

vres et à les assister. Il était membre fervent des Conférences de saint Vincent de Paul, et celle de Nérac fut fondée par lui.

La vie religieuse ne pouvait que développer et porter à son plein épanouissement une telle disposition d'âme. Chose à noter : plusieurs années avant de concevoir son œuvre, le P. Lataste manifestait déjà un intérêt particulier pour les âmes tombées. Il écrivait en 1862 : « Je comprends cette prédilection pour les âmes dégradées et perdues ; je la ressens aussi parce que je crois que, souvent, ce sont de belles et nobles âmes qui sentent en elles des aspirations qu'elles ne s'expliquent pas et qui ne sont autre chose que des appels de Notre-Seigneur qui veut les aimer ; et parce qu'elles ne sont point éclairées et ne savent quelle est cette voix, elles cherchent dans la créature un bonheur qui n'y est pas... » (1)

Au noviciat même, le Frère Lataste exprima plusieurs fois toute la compassion que lui inspirait le sort des libérées de justice et son vœu était qu'une œuvre fût fondée pour les recevoir à leur sortie des Maisons centrales.

De cette œuvre il devait être le fondateur. J'ai déjà dit qu'il en eut la première idée à Cadillac, à l'occasion d'une retraite donnée par lui aux détenues. Il était allé à ce ministère sans enthousiasme, n'en espérant point grand succès.

Le succès fut extraordinaire : trois cent quarante détenues sur trois cent quatre-vingts s'agenouillèrent au tribunal de la pénitence et à la table eucharistique. Le cœur du Père en fut extrêmement consolé et remué. Son biographe ajoute : « Un soir qu'à genoux au pied de l'autel, il se disposait à donner la bénédiction du Très Saint Sacrement, il vit tout à coup se dérouler devant lui, clairement et dans ses grandes lignes, le plan de l'œuvre qu'il devait fonder. A partir de ce moment, cette sorte de vision ne le quitta plus. En vain chercha-t-il à l'éloigner, elle s'imposait avec une force irrésistible. Il n'était pas sans prévoir les difficultés de tout genre que rencontrerait l'exécution de son projet, mais il ne s'y arrêtait pas. « Cette œuvre est nécessaire, disait-il ; dès lors, Dieu la veut, elle se fera ; patience ! »

Les difficultés devaient surgir, en effet, et de toutes parts et de toutes sortes. Après avoir conçu son œuvre, le P. Lataste

(1) Cette citation, comme les suivantes, est empruntée à l'ouvrage plus haut cité : MERCIER, *Vie du P. Lataste.*

dut en défendre l'idée, et plaider pour elle. Il le fit avec son cœur et avec l'Évangile.

***

Son cœur ému de compassion essaya de faire partager sa compassion aux autres. « Je sais, écrivait-il dans une notice explicative, je sais une plaie saignante de la société ; et celle-là, nulle main pour la panser, nul cœur pour lui verser un baume efficace. Tous les ans, les portes de nos grandes prisons s'ouvrent pour livrer passage à de pauvres créatures au front humilié et flétri. Ces femmes, elles ont failli autrefois ; la justice les a frappées d'un arrêt mérité ; mais ramenées au devoir par la souffrance et l'expiation, la justice ne les a pas relevées comme elles le méritaient. Elles ont souffert dix, vingt ans peut-être. Elles ont rudement expié leur faute, et pourtant, au sortir des cachots elles ne rapportent dans le commerce des hommes qu'un nom à jamais déshonoré. Pauvres femmes ! »

C'est leur faute, dira-t-on.

Le monde, qui a des complaisances avouées pour le mal, a parfois de sévérités excessives pour les coupables ; comme si le grand coupable, ce n'était pas lui, avec toutes ses maximes démoralisatrices, avec ses excitations malsaines, avec ses séductions corruptrices, avec ses appels cyniques au plaisir et à la vie libre ! Mais le monde est comme l'océan qui ne se souvient point des naufrages qu'il a causés et rejette au rivage les épaves dont il se désintéresse.

Où donc iront-elles, ces « pauvres femmes », celles au moins qui veulent se ressaisir ? Beaucoup n'ont plus de famille sans doute. Et puis, leur rendrait-on leur place au foyer domestique ?

Iront-elles dans les *Maisons de repenties* ? Non, répond le P. Lataste. « Les filles repenties ne sont pas des libérées ; et de même les détenues, après leur libération, ne sont pas de simples repenties. Leur culpabilité extérieurement du moins n'est pas la même ; elles n'en sont pas au même degré de conversion ; leurs plaies, étant différentes, réclament des remèdes différents. »

Quant aux *Refuges*, maisons fondées expressément pour les prisonnières libérées, elles s'adressent aux prisonnières sortant d'une maison de simple détention, prisonnières dont la faute

fut moins caractérisée, dont l'expiation et la réclusion furent plus douces et moins longues. Les malheureuses que le P. Lataste veut secourir, ce sont les libérées, sorties des Maisons de force, après une rude expiation dans laquelle elles ont pu trouver, avec la purification de leur faute, le secret de l'amour de Dieu. Celles-là, le P. Lataste veut les *rehabiliter,* non seulement devant Dieu, mais encore *devant la société.* C'est là qu'apparaît l'audace de l'entreprise. Elle ne tend à rien moins qu'à refaire au vingtième siècle un des gestes les plus beaux de Notre-Seigneur Jésus-Christ : celui par lequel le Maître, après avoir pardonné à Marie-Madeleine, accepte son hommage public et la *réhabilite* ainsi totalement aux yeux des Juifs.

Ecoutons encore le P. Lataste : « Donnez-moi quelques femmes de la suite de Jésus-Christ, des femmes dont le nom soit demeuré sans tache et le cœur sans souillure, des femmes qui, mues par le généreux dessein de marcher sur les traces du Maître, ne dédaignent pas de s'abaisser comme Lui vers de pauvres dégradées pour leur tendre la main et les réconforter ; plus encore, qui, les attirant et les élevant peu à peu, consentent à partager pleinement avec elles l'auréole de leur pureté ; acceptant en retour quelque part de leur déshonneur, s'il en reste encore à leur front. Qu'on me donne de ces femmes, et le rêve se réalise, et la *Maison de Béthanie* a commencé. »

La Maison de Béthanie ! Quel souvenir évangélique ! Et comme il envahit, pour ne plus la quitter, l'âme de ce religieux en quête de moyens pour réaliser son « rêve », un rêve d'apôtre au grand cœur.

Béthanie, c'était la maison des amis de Jésus, où il s'arrêtait volontiers pour se reposer de ses courses apostoliques. Là vivaient les deux sœurs, Marthe et Marie. L'une était toujours restée d'une vertu inattaquable, et l'Eglise l'honore au nombre des vierges ; l'autre, c'était Madeleine, la convertie du Christ. Car Madeleine fut d'abord une pécheresse. Dans quelle mesure ? Il est facile de l'entrevoir à travers les mots discrets mais expressifs de l'Evangile. Madeleine est la pécheresse *peccatrix,* la pécheresse qui affiche son péché, la pécheresse connue dans la ville où elle réside : *peccatrix in civitate* ; la pécheresse, d'une beauté extérieure ravissante sans doute, mais dont le cœur est habité par « sept démons ».

Et voici que cette pécheresse, assoiffée de plaisirs et dégoûtée d'eux, — car ils portent en eux-mêmes l'amertume, — se trouve un jour sur le chemin de Jésus. L'histoire n'a point fixé les détails de cette première rencontre. Que disait-il, le Maître?... « Je ne suis pas venu pour les justes, mais pour les pécheurs », ou bien : « Les publicains et les courtisanes vous précéderont dans le royaume des cieux » ? Contait-il ses délicieuses paraboles de la brebis perdue que le bon pasteur retrouve, de l'enfant prodigue si tendrement accueilli par son père ?... Parlait-il du royaume des cieux, perle précieuse, trésor caché ?... Proclamait-il le bonheur des larmes ?...

Une parole de Jésus, c'est assez parfois pour retourner une âme : ce fut le salut pour Madeleine, cette parole pénétra son cœur comme un glaive aigu ! Alors, n'y tenant plus, consciente de sa dégradation morale, sûre aussi de la miséricorde divine, Madeleine accourt vers le Maître présent chez le pharisien Simon. Elle entre sans fausse honte, en toute humilité ; elle se jette aux pieds de Jésus, un peu en arrière ; elle verse des larmes, les larmes de l'amour repentant, sur les pieds du divin Maître. puis les oint de parfums précieux.

Admirable scène ! Le Pharisien — l'homme du monde — s'étonne de l'acte audacieux de la pécheresse et de l'accueil bienveillant de Jésus : Jésus l'en reprend avec autorité et fermeté. Quant à Madeleine, le Sauveur ne lui adresse que quelques mots, car avec elle le dialogue est intérieur. Il accepte son hommage, il absout son repentir, et il commence de se faire entre son divin Cœur et celui de la pécheresse purifiée un lien sacré que rien désormais ne pourra rompre.

Ce geste du Christ réhabilite la pécheresse même devant les hommes. Désormais elle prendra place, à côté de Marthe, au foyer de Béthanie, et le Sauveur les visitera toutes deux, également. Que dis-je ? Ses préférences iront à Madeleine, que l'amour fera contemplative : et Jésus, la comparant à Marthe, proclamera que Madeleine a choisi la meilleure part, une part qui ne lui sera point ôtée.

Telle est la page d'évangile, premier dessin, dessin inspirateur et divin de l'œuvre des *Réhabilitées*. C'est cette page dont le P. Lataste fit sa méditation préférée ; c'est elle qu'il décrit avec complaisance et en s'y attachant dans la notice explicative de son projet ; c'est à elle qu'il renvoie ceux de ses opposants qui déclarent l'œuvre impossible et d'une audace surhumaine ;

c'est à l'Évangile enfin qu'il emprunte le nom même de sa fondation : elle sera *La Maison de Béthanie.*

Mais entrons dans cette Maison pour en contempler l'ordonnance et en voir le fonctionnement.

*
* *

Emile Keller écrivait au P. Lataste pour le remercier de sa brochure *Les Réhabilitées* : « Je fais des vœux pour que votre pensée se réalise, et que vous trouviez, non pas l'argent qui ne manque jamais aux œuvres, mais les dévouements, seuls capables de les faire réussir (1). » L'éminent personnage touchait par ces mots à la principale difficulté de l'entreprise. Assez facilement, après des vicissitudes ni trop longues ni trop pénibles, le P. Lataste trouvait à Frasnes-le-Château (Haute-Saône) la propriété qui abriterait la fondation naissante ; les collaboratrices, émules de Marthe, furent plus difficiles à trouver. La Providence les lui envoya.

« Pourquoi ne vous êtes-vous pas présentée au Refuge ? demandait-on à l'une d'elles. — Parce que je n'aurais pas eu assez à me dévouer. — Eh quoi ! n'est-ce pas déjà un bien grand, un bien beau dévouement que de consacrer sa vie au soin des pénitentes ? — Il est vrai, mais il faut toujours les tenir à distance ; j'aurais été leur *maîtresse* et je voulais devenir leur *sœur.* » Un tel sentiment ne doit pas étonner : plus une âme est pure, plus elle est profonde pour l'amour et par suite plus elle est avide de dévouement, plus elle renferme de trésors de compassion, plus elle est apte enfin à comprendre l'âme tombée et à l'aider dans sa réhabilitation (2).

(1) *Op. cit.*, p. 207.

(2) Le P. Lataste écrivait ces lignes animées de l'esprit chrétien le plus pur : « Pour réaliser la Maison de Béthanie, que faut-il ? Des âmes assez généreuses et assez pleines de l'amour de Notre-Seigneur pour L'imiter dans son dévouement le plus sublime : innocent, s'abaisser vers les coupables pour mieux les attirer à Lui et les sauver, s'abaisser jusqu'à vouloir passer sa vie avec les pécheurs, pour être confondu avec eux. Ainsi doit-il en être à Béthanie. La pénitence est nécessaire. Qui s'en chargera ? Les plus coupables ? Non, les plus généreuses. Béthanie est une famille où, par le fait de la charité qui les unit, toutes deviennent solidaires les unes des autres. Les premières communiquent aux autres les fruits de leurs prières et de

A Frasnes-le-Château, en 1868, la petite communauté comptait plus d'une quinzaine de ces âmes d'élite, c'est-à-dire six religieuses professes, sept novices et quelques postulantes. Elles suivaient une règle religieuse inspirée de l'esprit de saint Dominique, étaient et se nommaient dominicaines, et avaient pour supérieure la mère Marie-Dominique, religieuse venue de la Présentation de Tours à l'œuvre du P. Lataste, sur un appel irrésistible de la grâce de Dieu.

Les libérées de justice, les émules de Madeleine convertie, arrivèrent peu à peu. Evidemment le P. Lataste se montrait sévère dans l'admission de ces femmes. Il les voulait entièrement converties, revenues fortement à Dieu, prêtes à embrasser sans arrière-pensée la vie de travail, de mortification, d'obéissance, d'amour de Dieu. Malgré cette sévérité nécessaire — qui est passée en loi — nombreuses sont les pénitentes qui viennent à la Maison de Béthanie et y demeurent.

D'abord elles ne sont reçues qu'à titre d'*aspirantes* ; un an après, si elles en sont jugées dignes, elles prennent rang parmi les *petites sœurs*. Puis vient pour elles une probation de trois ans ; et cette probation, si elle est concluante et révélatrice de leurs excellentes dispositions, leur ouvre les portes du noviciat général des sœurs. A ce moment leur réhabilitation est complète : car désormais rien ne distinguera extérieurement *Marthe* de *Madeleine*. Elles porteront le même blanc vêtement religieux, suivront les mêmes exercices spirituels, se confondront au chœur et dans les processions, participeront aux mêmes travaux, et même, après un assez long temps, il est vrai, les Réhabilitées pourront participer aux charges de la maison et devenir supérieures.

leurs vertus ; elles en reçoivent en échange la responsabilité des fautes passées et la nécessité de les expier. Elles acceptent, elles désirent cet échange, elles se chargent volontiers de l'expiation. Notre-Seigneur n'a-t-il pas fait ainsi ? Ne fut-il pas la plus pure des victimes et en même temps la plus châtiée ?

« Aux plus pures donc la part la plus austère, parce qu'elles sont les plus fortes et qu'elles doivent être les plus généreuses. L'amour de la pénitence doit croître avec la vertu ; donc à celles qui sont encore le plus bas, la plus grande indulgence et les meilleurs ménagements, et à mesure qu'elles s'élèveront vers le bien, vers l'honneur, vers Dieu, elles embrasseront aussi une vie plus mortifiée, plus austère, plus pénitente. »

A la vérité, toutes n'atteignent pas là, ne montent pas si haut, car toutes n'ont pas la vocation religieuse à ce degré ; mais si leur santé, leur âge, leur goût les empêchent de devenir « sœur de chœur », elles n'en font pas moins partie de la grande famille dominicaine et conventuelle, à laquelle les relie étroitement leur admission au Tiers Ordre de saint Dominique. Elles sont alors les *Petites Sœurs Tertiaires*. Confiées à une mère maîtresse, elles sont formées avec soin, méthode et continuité, à la piété, au silence, à l'esprit d'oraison, au travail et à toutes leurs obligations. Elles psalmodient l'Office de la Sainte Vierge. A certaines heures même, comme Madeleine aux pieds du Christ, elles viennent devant le Saint-Sacrement exposé tout le long du jour, prier, écouter, méditer, contemtempler, adorer (1).

C'est vraiment la Maison de Béthanie, le rêve du P. Lataste réalisé. « D'un côté, les âmes demeurées pures ; de l'autre, les âmes réhabilitées ; Notre-Seigneur au milieu d'elles recevant leurs hommages. La main (divine) qui a relevé les unes est la même qui a préservé les autres de tomber. Mues d'une même reconnaissance, elles rivaliseront à qui servira mieux et aimera davantage le Dieu qui les a toutes également sauvées, quoique diversement. »

Le P. Lataste ajoutait, non sans une légitime fierté chrétienne : « Voilà l'œuvre que ni les tribunaux, ni les sociétés humaines ne pouvaient faire... Je ne pense pas qu'il soit possible de faire davantage en réhabilitation ni davantage en charité. Aussi notre ambition ne va-t-elle pas plus loin ; mais elle va jusque-là. »

L'ambition du P. Lataste, parce qu'elle était le fruit d'une ardente charité et d'une confiance illimitée en Dieu, a été couronnée de succès. Les Maisons de Béthanie se sont accrues. Sur elles plane toujours la grande pensée évangélique du Fondateur. Je dois cependant, pour être exact, et fournir à qui en aurait besoin des indications précises et pratiques, ajouter qu'à l'heure actuelle le recrutement des Réhabilitées ne se fait plus exclusivement ni même principalement parmi les détenues des maisons de correction. Les circonstances ont changé, en effet. L'esprit que le Fondateur avait insufflé à l'œuvre demeure

(1) Le Saint-Sacrement est perpétuellement exposé dans toutes les chapelles de la Congrégation.

identique, inchangé ; l'œuvre elle-même est bien toujours l'œuvre des Réhabilitées. Mais le mode de recrutement a dû s'élargir : la maison de Béthanie a ouvert ses portes plus largement ; aujourd'hui elle reçoit, elle accueille les âmes tombées et repentantes *d'où qu'elles viennent.*

∴

Puissent ces quelques pages donner une idée de la beauté, de la nécessité de l'œuvre des Réhabilitées, et intéresser à son sort les âmes généreuses. Puissent, grâce à ces âmes, se réaliser de plus en plus les paroles du P. Lataste, quand il conviait les catholiques à lui prêter aide et secours : « O Œuvre bien-aimée, s'écriait-il, Œuvre tombée du cœur de Dieu ! comme Pierre qui avait tout quitté pour suivre Jésus-Christ, moi aussi je puis dire : *Je n'ai ni or ni argent ; mais ce que j'ai, je te le donne : au nom de Jésus de Nazareth, lève-toi et marche...* Je ne puis employer à ton service qu'une plume malhabile, inconnue ; mais la voix d'un prêtre est toujours écoutée quand elle plaide pour le bien. Au nom de Jésus de Nazareth, lève-toi donc et marche ! Prends ta place au soleil de la vie : Dieu te bénit, tu vivras. »

Fr. A.-M. Viel, O. P.

L'Union « Duc in altum »

Nous recevons d'un officier de marine la note suivante pour laquelle nous lui exprimons notre gratitude. *La Vie Spirituelle* ne peut que porter un vif intérêt à une œuvre comme celle qu'il nous présente. Il s'agit de l'Union « Duc in altum ». Cette association est formée d'officiers de marine qui ont senti le besoin de se grouper afin de s'aider les uns les autres à vivre entièrement selon leur foi. Ils veulent être des chrétiens véritables, soit dans leur foyer, soit dans l'exercice de leur profession. Parce que l'association est une force, ils se sont groupés et ils se réunissent régulièrement afin de prier ensemble et de s'instruire plus à fond de leur religion. C'est un bel exemple. Puisse-t-il être suivi dans d'autres milieux ! Chaque profession compte des chrétiens fervents : pourquoi ne se grouperaient-ils pas comme le font leurs frères de la marine ? Et pourquoi ces divers groupes n'entreraient-ils pas en relations régulières de charité et de prières ?

Le 17 janvier 1918, à Dunkerque, quatre enseignes de vaisseau autour du R. P***, lieutenant de vaisseau de réserve, se

rassemblaient dans la cuisine d'un immeuble abandonné. *L'Union « Duc in altum »* était fondée. Car si elle compte maintenant plus de cent membres, si des groupes ont pu se former dans nos grands ports de guerre et dans les contrées lointaines où notre flotte a séjourné, de Constantinople à Copenhague, l'esprit des fondateurs n'a point eu à se modifier, mais à s'élargir pour répondre à la providentielle extension.

Les statuts proposés en avant-projet, par les premiers membres de Dunkerque, ont été vécus plus d'un an par tous avant d'être stabilisés par une réglementation précise. Ils viennent de revêtir une forme que l'on peut espérer définitive en plaçant l'*Union* entière et tous ses groupes sous la haute influence et le bienfaisant patronage de l'épiscopat français, par l'intermédiaire bienveillant de Mgr l'Evêque de Fréjus et Toulon, inspecteur apostolique près de la Flotte française.

L'*Union D. I. A.* se compose d'officiers des différents corps de la marine. Elle se divise en groupes répartis dans les divers ports, sous l'autorité de prêtres directeurs, désignés par l'Ordinaire. Son centre, son foyer principal est à Toulon. Elle a pour objet le perfectionnement de ses membres ; pour moyens, la vie intérieure, compénétration de l'âme et de Dieu en Notre-Seigneur Jésus-Christ; pour but, l'union à Dieu. La vie de l'œuvre résulte de cette définition même. Le lien associatif essentiel réside dans la sainte Eucharistie : chaque membre offre une communion par mois aux intentions de l'*Union*. Un bulletin mensuel — avec comptes-rendus, échanges de vues, et bibliographie — assure la liaison matérielle des groupes. Dans chaque groupe enfin, une réunion hebdomadaire rassemble les membres pour la prière en commun, suivie de conférences ou de lectures sur les vérités de la foi ou les voies spirituelles.

Pour participer à de si grands bienfaits, à une organisation aussi spécifiquement chrétienne et qui n'est pas sans rappeler les assemblées des premiers siècles, des conditions terribles ne s'imposent pas : les membres acceptent tout simplement d'offrir un quart d'heure par jour au bon Dieu sous forme d'activité spirituelle, depuis la lecture méditée jusqu'à l'oraison proprement dite (Statuts, art. 2). L'on ne vise point, à D. I. A., à former des religieux ou des prêtres, mais — au sens complet du mot — des fidèles : des hommes éclairés d'une piété virile, intérieure, qui rejaillira sur l'exercice de leurs devoirs d'état, professionnels et familiaux ; des hommes qui construisent sur la

pierre. Car tout acte qui ne s'élève point sur l'adhésion de l'âme à Dieu est de construction chancelante et comme bâti sur le sable. « Notre action est notre contemplation qui s'extériorise ». Conservant la forte pensée des fondateurs qui ont préféré au travail en surface le travail en profondeur, l'on ne s'inquiète guère, à D. I. A., du nombre des membres que pour remercier Dieu des recrues nouvelles. Et l'on cherche le perfectionnement foncier des membres existants. La charité qui naît ou qui grandit entre eux constitue le garant le plus sûr ; elle est la marque d'une œuvre durable. Les membres qui quittent la marine restent, sous le titre de membres honoraires, de précieux amis fidèles.

Consacrée au Sacré-Cœur, le 27 juin 1919, l'Union ne saurait oublier les promesses du divin Cœur à sainte Marguerite-Marie : « Les âmes tièdes deviendront ferventes ; les âmes ferventes atteindront une plus haute perfection encore ». Dans cette sainte confiance, chacun et tous peuvent attendre du Sauveur qu'il daigne nous répéter sa miséricordieuse invitation à Pierre : *Duc in altum* — Avance au large vers la plénitude de Dieu.

***, lieutenant de vaisseau.

∴

Le Christ notre vie

Est-il vrai, comme l'écrivait récemment un auteur, que « notre Christianisme artificiel et superficiel laisse Jésus-Christ au dehors et à la surface », tandis que « lui, il déclare qu'il veut demeurer dans l'intérieur de l'âme et que l'âme doit demeurer dans son intérieur » ? (1) Est-il vrai que dans la piété contemporaine trop souvent ce sont les pratiques superficielles qui l'emportent, surchargeant l'âme d'un poids parfois difficile à porter, et tout cela au détriment de la pleine vie que le Christ voudrait nous communiquer ?

Il y a dans l'Évangile une parole douloureuse que le Christ a adressée à ses amis sur le mode interrogatif comme si lui-même eût hésité à donner une réponse qui aurait été trop amère à sa bouche : « Lorsque le Fils de l'Homme viendra,

(1) Tissot, *La Vie intérieure simplifiée et ramenée à son fondement*, p. 15.

croyez-vous qu'il trouvera de la foi sur la terre? (1) » Dans le discours eschatologique, plus catégorique encore, il avait dit : « Sous l'effet de la surabondance de l'iniquité, la charité du plus grand nombre se refroidira (2). » Il semble, à la lumière de ces terribles paroles, qu'il ne faille point s'étonner d'un ralentissement de la piété et de la ferveur... Et cependant, à l'opposé, nous avons les paroles si riches de promesses et si réconfortantes de saint Paul, parlant en ses épîtres de cette croissance ininterrompue du corps du Christ, — que nous sommes, — et qui doit monter toujours plus beau et plus riche, jusqu'à la plénitude de l'âge du Christ.

Faut-il voir une antinomie irréductible entre ces différentes paroles toutes tirées de la Sainte Écriture? Nous ne le croyons pas. Il est certain cependant à nos yeux que, d'une part, le plus grand nombre de plus en plus se contente d'une pratique qui va au pharisaïsme ; que d'autre part il se constitue une élite chaque jour plus imposante, qui se tourne vers des sources riches et abondantes, telles en un mot qu'elles puissent les satisfaire et apaiser leur soif. A ce compte, il y aurait peut-être diminution quantitative ; mais ce serait au profit de la qualité ; et tout observateur attentif devrait s'en réjouir : car ce serait pour un avenir plus ou moins rapproché l'annonce d'un splendide épanouissement de sainteté, bien capable de consoler le Cœur du divin Maître.

Ces sources dont nous parlons, que sont-elles? Pas autre chose que le Christ lui-même. Ne s'est-il pas comparé, et précisément en une circonstance où il s'adressait à une âme lassée et écœurée d'avoir tant bu aux fleuves des créatures, à une eau vive qui pour toujours étanche la soif? N'a-t-il pas crié dans le Temple qu'ils allassent vers lui, tous ceux qui avaient soif, et qu'ils seraient rassasiés? Il s'est défini la Vérité et la Vie : que désire-t-il sinon qu'on aille à lui? Il s'est affirmé la Voie : ne faut-il pas aller par lui? Il s'est dit la Porte : peut-on entrer autrement que par lui?... Des âmes nombreuses sentent cet attrait divin..., les unes ayant toujours vécu dans la pureté et dans le rayonnement immédiat de Jésus ; les autres qui ont connu les vertiges de la chair ou la folie de l'orgueil et qui enfin lasses de tant de vaines agitations aspirent à une paix et à un repos autres que ceux que promet le monde. Venues de directions différentes certaines d'entres elles ont monté très haut : faut-il citer des noms? Les merveilles de la vie intérieure revivent de nos jours ; la vie des âmes, je parle des âmes de l'élite, tend à devenir de plus en plus profonde.

(1) Luc, XVIII, 8.
(2) Matt., XXIV, 2.

Et elles vont toutes au même Maître, disons mieux, au seu vrai Maître. Fallait-il signaler ce fait?

∴

Les réflexions qui précèdent nous sont suggérées par la lecture des deux ouvrages de Dom Marmion (1). L'auteur s'attache à montrer tout ce qu'il y a de fécondité pour la vie surnaturelle dans une étude toujours plus approfondie du Christ. La sainteté à laquelle nous aspirons et à laquelle nous devons parvenir si nous voulons vraiment réaliser pleinement les vues de Dieu sur chacun d'entre nous, est un mystère de vie divine communiquée et reçue. Elle nous est communiquée par le Christ; elle est reçue dans la mesure ou nous reproduisons l'image de ce Jésus à la ressemblance duquel nous avons été prédestinés. Le Christ est donc par excellence le modèle, — Modèle dans sa Personne, en son état de Fils de Dieu, ce que nous imitons par la grâce sanctifiante; — Modèle dans ses œuvres, en son activité humaine, ce que nous devons reproduire par nos actes. Le Christ est donc, non pas « un des moyens de la vie spirituelle; il est toute notre vie spirituelle » (2). « La vie spirituelle consiste surtout à contempler le Christ pour reproduire en nous son état de Fils de Dieu et ses vertus » (3). Tout le Christianisme est en cela : reproduire le Christ. On se rappelle le mot de saint Paul : *Soyez mes imitateurs comme je le suis moi-même du Christ* (4). Or la vie du Christ que fut-elle? Il s'est livré à la mort pour nos péchés; et Il est ressuscité pour que nous ayons la vie de la grâce (5).

C'est là la doctrine de l'ouvrage et on en devine la fécondité C'est du saint Paul développé à la lumière de saint Thomas et du concile de Trente, ce saint Paul dont une grande sainte disait : « O grand saint Paul, vous aviez médité sur cette vérité, vous qui saviez si bien d'où vous veniez et où vous alliez; et non seulement où vous alliez, mais encore par où vous alliez! C'est que vous aviez connu votre principe et votre fin, connu aussi la voie qui devait vous conduire à cette fin » (6).

Certes ce n'est pas là doctrine nouvelle. La contemplation

(1) *Le Christ vie de l'âme,* Confér. spir.; *Le Christ dans ses mystères,* Confér. spir. 2 vol. Abbaye de Maredsous, Belgique.
(2) *Le Christ vie de l'âme*, p. 94.
(3) *Id.*, ibid.
(4) I Cor., IV, 16.
(5) Cf. Rom. IV, 25; II Cor. IV, 10.
(6) *Les oraisons de sainte Catherine de Sienne* (Paris, Art. Cathol.), p. 228.

du Christ fut toujours génératrice de sainteté; et faut-il rappeler que dans le titre même de chrétien que nous portons, il y a, signifiée, comme une déteinte du Christ sur nous ?

Dieu parfait et Homme parfait tout ensemble, le Christ-Jésus est ce point en lequel la justice suprême justement irritée par la révolte de sa créature, et l'humanité confuse de sa chute, se sont donné le baiser de la réconciliation. Le Christ-Jésus, dans sa réalité sublime de Verbe incarné, est donc le trait d'union : « *c'est Lui qui est notre paix... Il a renversé le mur de séparation, l'inimitié* » en nous réconciliant « *avec Dieu par la croix, détruisant par elle l'inimitié* » (1). Il n'était donc que naturel de le considérer comme intermédiaire : « *Tout cela vient de Dieu, qui nous a réconciliés avec lui par Jésus-Christ... Car Dieu réconciliait le monde avec lui-même dans le Christ...* » (2); et intermédiaire en raison même de son Incarnation, par cette Humanité qui abritait sa Divinité, « *tegumen mortalitatis* », et que saint Thomas appellera *l'instrument* même de notre salut.

La théologie, s'inspirant des données scripturaires, — s'inspirant tout spécialement des paroles du Christ telles que saint Jean les relate, — et de la christologie de saint Paul, — en arrivait tout naturellement à considérer la vie humaine du Christ comme une introduction à la connaissance de sa divinité. Elle ne perdait point de vue sans doute que cette Humanité si sainte et si haute qu'elle fût restait cependant dans l'ordre du créé, et donc ne pouvait être le premier objet absolument de sa contemplation; mais en raison même de la débilité de l'esprit humain qui exige d'être progressivement surélevé au-dessus de son plan naturel, il fallait cette acclimatation au divin par un élément qui fît la transition d'un ordre à l'autre. Saint Thomas résume avec son génie habituel cette doctrine. Tout ce qui a trait à la Divinité, dit-il, est de soi souverainement apte à exciter l'amour et conséquemment la dévotion, Dieu étant aimable par-dessus toutes choses. Mais de la faiblesse de la raison humaine il résulte que tant pour connaître les mystères de la Divinité que pour les aimer. nous avons besoin d'être conduits par des données sensibles susceptibles de nous parler. Et au premier rang de ces données se trouve l'Humanité du Christ (3). Et le Docteur Angélique souligne avec quel à-propos la sainte Eglise, dans sa liturgie dont on ne saurait oublier qu'elle contient un enseignement officiel, rappelle comment le Verbe incarné, par sa descente au milieu de nous, nous emporte violemment au sein même des réalités invisibles, pour nous les

(1) Ephes., II, 14-16.
(2) II Cor. V, 18-19;
(3) IIª IIªᵉ, q. LXXXII, art. 3, ad 2.

faire contempler et aimer : « ut dum visibiliter Deum cognoscimus, per Hunc in invisibilium amorem rapiamur » (1).

Voilà bien la doctrine traditionnelle : le Christ intermédiaire entre Dieu et l'homme. Il l'est puisqu'il nous révèle les mystères de son Père : « Neque Patrem quis novit, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare » (2) ; Il l'est puisqu'il prend sur lui nos fautes et déchire en sa chair le décret de notre réprobation (3); il l'est parce qu'Il nous introduit dans le sein de son Père : « Nul ne vient au Père que par moi » (4). Il l'est puisqu'il nous communique de sa vie divine, par sa grâce qu'il répand dans nos âmes lavées d'abord dans son sang purificateur et puis nourries de sa propre chair. Aussi saint Paul appelle-t-il le Christ le Médiateur de la nouvelle alliance (5) et saint Augustin nous le présente-t-il comme un introducteur (6) ; de même saint Thomas d'Aquin : « ea quae pertinent ad Christi Humanitatem per modum cujusdam manuductionis... » (7); de même encore l'auteur du *De adhaerendo Deo* : « A lui par lui : je veux dire à Dieu par l'homme, à l'intimité de sa divinité par les blessures de son humanité » (8). Sainte Catherine de Sienne l'appelle le Pont jeté entre le Ciel et la terre et comblant l'abîme qui les séparait ; sainte Thérèse use des expressions mêmes du Sauveur : «... la porte par où nous devons entrer, on marche avec assurance par cette route-là... » (9) — La sainte carmélite remarque même que ce n'est jamais impunément qu'on prend par une autre voie, car aucune ne répond mieux aux exigences de notre nature. Et tel chapitre de sa *Vie*, — le XXIIe, — est un merveilleux commentaire du passage de saint Thomas que nous citons plus haut.

Le Christ vie de l'âme : Les conférences publiées sous ce titre redisent longuement la doctrine que nous venons de condenser en quelques lignes. Elles sont toutes ordonnées à l'exaltation de la sainte Humanité de Notre-Seigneur. Plutôt que d'en faire un pâle résumé, une froide analyse, nous tenions à mettre

(1) Praefat. Nativit. Domini.
(2) Matth., XI, 27.
(3) Coloss., II, 14.
(4) Joan. XIV, 6.
(5) Hebr., IX, 20 ; XII, 24.
(6) « ... Erigat te Christus per id quod homo est, ducat te per id quod Deus-homo est, perducat te ad id quod Deus est » (In Joann., XXXII, 6).
(7) II^a-II^{ae}, q. LXXXII, art. 3, ad 2.
(8) Cap. 3.
(9) *Vie*, ch. XXII.

bien en relief qu'elles sont pleines d'un enseignement traditionnel et nous pensons par là en faire la meilleure recommandation. On y trouvera une vraie synthèse de la doctrine de la vie spirituelle ; et S. S. Benoît XV, dans une lettre élogieuse adressée à l'Auteur, affirmait que ces conférences avaient « une singulière aptitude à exciter et à entretenir dans les cœurs la flamme de la divine charité » (1). Leur très rapide diffusion, dont nous ne saurions assez nous réjouir, ne sont-elles vraiment pas une preuve du bien-fondé des réflexions par lesquelles nous commencions ces simples notes ? Les âmes chrétiennes désireuses de vivre à fond leur idéal ont besoin d'un aliment solide qui soit à la base de leur piété. Celle-ci sera doctrinale, — ou bien elle ne sera que de surface ; et si elle n'est que de surface, elle ne résistera pas aux tentations ou aux obstacles de toutes sortes auxquels elle aura à se heurter.

Un deuxième volume, *Le Christ dans ses mystères*, continue le même enseignement. Le Fils de l'Homme est l'Homme-type ; aussi sa vie est-elle le modèle de ce que doit être la nôtre. » Les mystères de Jésus ont ceci de caractéristique qu'ils sont autant que les siens les nôtres (2). » Aussi est-il bon de les étudier : ils sont plus qu'un fait historique ; ils contiennent tous « une grâce propre dont nos âmes doivent se nourrir pour vivre (3) ». Grâce que nous rappelle, — et quelquefois nous révèle — la sainte liturgie qui se manifeste à nous avec toute sa puissance de formation pour nous : n'est-elle pas un merveilleux commentaire, à la fois dogmatique et affectif, du récit évangélique? Félicitons l'Auteur d'être descendu dans les détails et de ne s'être pas contenté seulement d'un exposé de principes, objet des deux premières conférences. Il était bon de montrer comment la contexture liturgique elle-même de nos solennités pouvait faire « pénétrer profondément dans l'esprit les mystères, les vérités ou les faits que nous célébrons et nous porter aux sentiments et aux actes correspondants (4) ». C'est là préparer « une rénovation et un accroissement notable de foi, de piété, d'instruction religieuse » et par suite contribuer à une « rénovation de la vie intérieure des chrétiens qui s'en trouverait ranimée et améliorée (5) ».

(1) Lettre de S. S. Benoît XV à Dom Col. Marmion, 10 oct. 1919 — *Revue Liturgique et Monastique*, Avent 1919, p. 24.
(2) *Le Christ dans ses mystères*, p. 13.
(3) Ibid., p. 155.
(4) *Catéchisme de la Doctrine chrétienne publié par ordre de Pie X*, traduit et édité en français (Paris, Bonne Presse, 1913), p. 139.
(5) Id., *ibid.*

Rénovation de vie intérieure, amélioration, enrichissement... Nous voici ramenés encore aux mêmes idées. Et il est mieux qu'il en soit ainsi. Désirons-nous autre chose que convaincre le lecteur qu'il trouvera dans les traités de Dom Marmion une doctrine solide, salutaire, dont nous souhaitons le voir profiter? Il fut un temps — est-il absolument passé ? — où cette substantielle étude des vérités fondamentales était considérée comme propre seulement aux âmes avancées et l'on maintenait les autres à un régime restreint, comme si celles-là précisément n'avaient pas besoin tout spécialement de suralimentation. Le mot de saint Pierre au Christ restera toujours vrai, de la vie de l'âme surtout : « Domine, ad quem ibimus? Verba æternæ vitæ habes » : A qui mieux qu'à vous nous adresser, Seigneur? Vous avez les paroles de la vie éternelle (1).

Fr. M.-Ray. Cathala.

(1) Joann., vi, 68.

Avec la permission des Supérieurs.
Imprimatur : † Felix, episc. Forojul.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin. — Ligugé (Vienne).

TABLE DES MATIÈRES DU TOME II

Les principes et la pratique

M.-V. Bernadot. — Le développement historique de la dévotion au Sacré-Cœur 193

J. Carme. — La pratique de la dévotion au Sacré-Cœur. . . 216

J.-M. Dumas. — L'ascétique et la mystique de l'*Imitation* . . 433

E. Dublanchy. — Marie, modèle et principe de perfection . . 378

R. Garrigou-Lagrange. — La mystique et la doctrine de saint Thomas sur l'efficacité de la grâce. 1, 81
» Le Cœur eucharistique de Jésus 187

E. Hugon. — Le mérite dans la vie spirituelle . . . 28, 273, 353
» Les fondements théologiques de la dévotion au Sacré-Cœur 177

D. Joret. — L'ascension de l'âme vers la contemplation . . 38, 109
» L'élément fondamental de l'état mystique . . 283, 358, 449

Dom B. Maréchaux. — La perfection d'après saint Augustin . 50
» Les caractères de l'antique spiritualité 141
» Les fruits de la dévotion au Sacré-Cœur 229

A. Montagne. — L'organisme surnaturel de l'âme chrétienne. 17

H.-D. Noble. — L'activité de la conscience morale. 100

Les maîtres et les modèles

M.-C. de Ganay. — La bienheureuse Jeanne-Marie Bonomo . 310

A. Gonon. — Sainte Marguerite-Marie 242

Dom P. de Puniet. — La place du Christ dans la doctrine de Louis de Blois 386
» La contemplation d'après Louis de Blois 465

A. Saudreau. — Un disciple de saint Macaire 304

Textes anciens

Anonyme du XIIIe siècle. — Aspirations au Cœur de Jésus . 256
B. Albert le Grand. — La charité 320
Sainte Gertrude. — Le Sacré-Cœur et notre sanctification . . 264
S. Léon le Grand. — Pour la Pentecôte 148
Louis de Blois. — L'Humanité du Christ et la contemplation. 264
» Pour parvenir à la perfection 456
S. Thomas d'Aquin. — La charité éternelle de Dieu 258
» La parabole de la vigne 59

Les idées et les œuvres

J. du Bourg. — Le Carmel 326, 412
J. Carme. — Le surhomme et le saint 420
F. Cazes. — La théologie mystique de saint Thomas d'Aquin. 70
Chefs-d'œuvre ascétiques et mystiques 155

Comptes-rendus bibliographiques

J. Arintero. — El cantar de los Cantares 425
A. Boissel. — Retraites fermées 430
P. Cotel. — Catéchisme des vœux 79
P. Emmanuel. — Les Exercices de sainte Gertrude 75
La Société d'études religieuses 431
A. Gonon. — Jésus vivant dans le chrétien 78
M. et R. Havard de la Montagne. — Sainte Catherine de Sienne 78
Dom C. Leduc. — Catéchisme liturgique 356
Dom C. Marmion. — Le Christ vie de l'âme 504
P. Piny. — La présence de Dieu 76
» La clef du pur amour 76
P. Plus. — Dieu en nous. 77
» L'idée réparatrice 77
L. Prunel. — Les sacrements 79
A. Saudreau. — L'idéal de l'âme fervente 432
Revue « *Lumen* » 431

